This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

NYPL RESEARCH LIBRARIES
3 3433 02265718 7

Digitized by Google

7.66

George Bancroft.

Digitized by Google

LENOX LIBRARY

Bancroft Collection.
Purchased in 1893.

YAC

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Die

Geschichte der Philosophie

dargestellt

nach den Fortschritten ihrer wissenschaftlichen Entwickelung

von

Jakob Friedrich Fries,

Doctor der Philosophie und Medicin, Großherzogl. Sächs. Geh. Hofrath und ordentlichem Professor der Physik und Mathematik zu Jena, correspondirendem Mitglied der Königl. Akademieen der Wissenschaften zu Berlin und München.

Erster Band.

Scio me veram intelligere philosophiam.

Spinoza.

Halle,

Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses.

1837.

Digitized by Google

Digitized by Google

Vorrede.

Bei dem großen Eifer, mit welchem jetzt die Unsern die Geschichte der Philosophie in allen ihren Theilen bearbeiten, finde ich mich angetrieben auch die Ergebnisse meiner vieljährigen Betrachtungen und Untersuchungen in diesem Gebiete mit in die allgemeinen Discussionen zu bringen. Hier in der Einleitung habe ich dafür ohne Polemik meinen besondern Zweck festzustellen gesucht. Ich sage, die Geschichte der Philosophie bedarf für die früheren Zeiten großer philologischer Vorarbeiten, und immer werden für sie dann die beiden Interessen neben einander bestehen: ein eigenthümlich philosophisches, welches die Entwickelung der philosophischen Wissenschaften selbst beabsichtigt und ein geschichtliches biographisches, welches die Männer kennen lernen will, die in dieser Entwickelungsgeschichte der Philosophie thätig waren. Ich nehme mir nur die eigentlich philosophische Aufgabe zum Zweck, für die ich meine

Digitized by Google

neue Ansichten geben und verfolgen zu können. Die philologischen Vorarbeiten betreffen vorzüglich die griechische Philosophie, hier wird, besonders seitdem Brandis seine Geschichte der griechisch-römischen Philosophie bekannt macht, wenig erhebliches mehr fehlen. Ich habe nur wenig eigenes zu geben Gelegenheit gefunden. Erweiterung der biographischen Untersuchungen lag aber ganz außerhalb meines Zweckes.

Was nun die eigentlich philosophische Aufgabe an die Geschichte der Philosophie betrifft, so suche ich in der Einleitung zu zeigen, wie die innere Entwickelung der philosophischen Wissenschaften eigentlich den Gesetzen der logischen Fortbildung des Verstandes, als den Gesetzen der Fortbildung seiner Selbsterkenntniß unterworfen sei, und also in den Stufen der Fortbildung der Dialektik bestehe. Der philosophische Geist entwickele sich aber in der Geschichte in und mit dem Völkerleben und so zeigt er sich, vielfach von äußeren Verhältnissen in der Geschichte abhängig, im Einzelnen in den Entwickelungen der Weltansichten und Lebensansichten der Denker.

Diesen meinen Gedanken werde ich hier noch zu vergleichen haben mit den jetzt vorkommenden Anforderungen an die Geschichte der Philosophie und mit dem, was in der Geschichte der Geschichte der Philosophie für unsere Aufgabe schon geschehen ist.

Bei dieser Selbstvertheidigung muß ich zuerst bedenken, daß die Hauptinteressen der Philosophie

Digitized by Google

die religionsphilosophischen sind. Bei der Bearbeitung besonderer philosophischer Disciplinen kann man wohl durch einseitige Fassung der Aufgaben auf untergeordnete Weise in Streit gerathen. Ein scharfsinniger Kopf kann sich z. B. verlieben in die reine demonstrative Formenlehre der Logik, wie jetzt unser Drobisch, und sich darum die Aufgabe der ganzen Wissenschaft zu eng stellen; ein anderer vertieft sich eben so mit Vorliebe in die ontologischen Begriffsbestimmungen, wie Hegel in die griffdeutschen, und nimmt diese für die ganze Wissenschaft, auch treffen mannigfaltig ähnliche Irrungen die Fassung der Aufgaben der Politik und Aesthetik, aber alle dieses wird weniger durchgreifend auf das Ganze der Geschichte der Philosophie wirken. Im Ganzen entscheidet doch die religiöse Weltansicht. In dieser nun vereint sich die wissenschaftliche Glaubenslehre mit der Mythologie. Aber unter denen, die überhaupt an philosophischen Angelegenheiten Theil nehmen, walten drei wesentlich verschiedene Interessen; dem einen gelten vorherrschend rhetorische, dem andern poetische, dem dritten erst eigentlich die wissenschaftlichen. Rednern und Dichtern ist der geistreiche Spruch und die lebendige Gedankenbewegung anziehender, auf vollkommene Klarheit und Schärfe der Dialektik werden sie weniger Werth legen, und wer zu genau darüber verhandelt, wird ihnen lästig. Dem poetisch Betheiligten wird auch in philosophischen Dingen der Reichthum der Phantasie vorwal-

Digitized by Google

tend gelten, so daß er die genaue Scheidung der Mythologie von der exacten Lehre nicht einmal mag. Dagegen ist nun mein Interesse das streng wissenschaftliche, ich will zusehen und nachweisen, wie diese strenge Wissenschaft der Philosophie erwachsen und ausgebildet worden ist. Die rednerisch lebendige und kräftige Darstellung der Gedanken gilt biographisch dem einzelnen Denker zu Lob und Verdienst; für sich aber nicht im großen Entwickelungsgang der Philosophie selbst. Die Mythen gelten der Geschichte der Philosophie, so lange der philosophische Gedanke sich noch in ihnen bewegt und so lange er sich noch von ihnen loswindet, für sich allein aber nicht. So fallen sie nur der Dichtung anheim.

Durch diese meine Meinung komme ich denn in Widerstreit mit manchem ausgezeichneten Denker, der selbst große Verdiensts um die Geschichte der Philosophie hat.

Manche scheinen sogar die Geschichte der Philosophie ähnlich wie eine Schmetterlingssammlung zu betrachten, sie haben an den Meinungen der Philosophen ihre Freude, wie an bunten Träumen der Phantasie mit dem Kinde im Liede

Marienwürmchen setze dich
Auf meine Hand, auf meine Hand,
Ich thu' dir nichts zu Leide;
Will nur deine bunten Flügel sehen,
Bunte Flügel meine Freude.

Digitized by Google

An einen Streit zwischen Wahrheit und Irrthum wird bei diesen kaum gedacht; sie meinen wohl, die Wahrheit sei vielgestaltig, jeder habe recht. Nahe bei dieser Laune steht die Meinung anderer, unsere Geschichte würde an Geist und Leben verlieren, wenn die Philosophie zu einer starren Wissenschaft zu Ende gebildet werden könnte. Allerdings eine gewisse Art von Geist und Leben, aber nur solches, das sich im Kampfe mit dem Irrthum bewegt, würden wir verlieren, dagegen werden wir aufhören zu taumeln und zu schwindeln, und werden lernen in Einverständniß mit einander zu denken. Dieser Vorschlag gleicht mir ganz dem eines Feindes der Mathematik, der sagen wollte: „bleibt mir weg mit eurem dürren geistlosen Einmaleins, es wird schon einmal ein großer Geist erwachen, der euch mit höherem Aufschwung der Gedanken zeigt, daß zweimal fünf auch mehr als Zehn sein könne. So wie jeder Mensch seinen Regenbogen sieht, soll auch ein jeder sein Einmaleins haben.“ — In der That hat, sogar noch einfacher als in der Mathematik, jede philosophische Disciplin, Logik, Metaphysik, Ethik und Religionsphilosophie, ihre abgezählten Grundbegriffe und Grundsätze, die mit eben so fester Nothwendigkeit in der Vernunft bestehen und zum wissenschaftlichen Bewußtsein gebracht werden sollen, wie die mathematischen Wahrheiten.

Mit diesem letzten muß ich Schleiermacher und seinen Freunden entgegen treten. Der kräftige

Digitized by Google

Reinen, der gelehrte und scharfsinnige Denker hat an mancher Stelle mit Entschiedenheit dieses veniam damus petimusque vicissim, nemlich Jedem seine philosophischen Meinungen freizulassen, nicht nur, wie es der Gebildete sich zur Zeit noch wohl muß gefallen lassen, für die gesellige Unterhaltung, sondern selbst für die Wissenschaft gefordert und daher der philosophischen Wissenschaft eine solche proteusartige Natur zugeschrieben, die sich nie weder festhalten lassen, sondern in beständigen Umwandlungen erscheine. Dessen Unrichtigkeit meine ich klar einzusehen, indem ich die feste und sichere Wahrheit der Philosophie selbst kenne.

Dabei versteht man aber auch leicht, wodurch Schleiermacher und seine Freunde zu dieser Ansicht geführt worden sind. Der nothwendige Entwicklungsgang in der Geschichte der Philosophie geht von einseitigen Ansichten und anfangs unvermeidlichen Fehlern zu immer mehr entwickelten und fehlerfreieren fort. Um dies nun zu schildern muß der Geschichtserzähler seine eigne Ansicht von der Philosophie zum Maaß nehmen, mit dem er vergleicht. Ist aber diese seine Ansicht noch unvollkommen und fehlerhaft, so wird er auch die Geschichte der Philosophie unvollkommen auffassen und zum Theil falsch beurtheilen. Auch die Erzählung der Geschichte der Philosophie als Wissenschaft hat wieder ihre Geschichte und nothwendige Stufen ihrer Fortbildung. Das lästige dieser falschen Darstellungen früherer

Digitized by Google

Lehren, welche sich bei den ersten Bearbeitern der Geschichte der Philosophie finden, scheint mir vorzüglich Schleiermacher auf die richtige Anforderung geführt zu haben, Jedem sein Recht zu lassen, und ihn nicht in unsre Weise zu übersetzen. Dafür ging er aber zu weit, wenn er dann die Durchbildung der Philosophie zur festen, sichern Wissenschaft und somit den Abschluß der eigentlichen Geschichte der Philosophie als unmöglich voraussetzte.

Ich behaupte also im allgemeinen erstens, niemand, der die Philosophie selbst nicht kennt, kann die Geschichte der Philosophie verstehen. Jeder kann nur in Vergleichung mit seiner Ansicht von der Philosophie die Geschichte der Philosophie auffassen.

Zweitens, noch mehr setzt die Schilderung des Entwickelungsganges in der Geschichte der Philosophie eine eigne Ansicht voraus, nach der gemessen wird. Drittens, niemals aber sollte der frühere Lehrer so angesehen werden, als ob er schon mit unserer Dialektik gedacht hätte; wir dürfen seine Lehre nicht nach unserm System aufstellen und am wenigsten mit unsern Consequenzen ausführen.

Die ersten von diesen Anforderungen bringen mich in Streit mit zweien unserer vortrefflichsten Bearbeiter der Geschichte der Philosophie, nemlich Ernst Reinhold (Handbuch der allgemeinen Geschichte der Philosophie in drei Bänden), und Heinrich Ritter (Geschichte der Philosophie),

Digitized by Google

indem diese meinen, der Unpartheilichkeit wegen nicht nach einem eigenen System messen zu dürfen. Ich aber meine, man kann das letztere gar nicht vermeiden, und die Unpartheilichkeit fordert nur, jeden Lehrer unverfälscht in seiner Weise sprechen zu lassen, aber sodann nach dem allgemeinen Entwickelungsgang seine Einseitigkeit und seine Fehler nachzuweisen. So komme ich mit Ernst Reinhold weniger in Collision, weil seine Darstellung, geschmackvoller als die früheren, eine gemeinverständliche Erzählung beabsichtigt, und weniger bei dem Entwickelungsgang und der Kritik verweilt. Indessen würde ich, beim Alterthum vorzüglich, doch nicht immer mit ihm stimmen, weil er z. B. bei Darstellung der Lehren des Platon und Aristoteles unvermeidlich nach seinem Maaße messen muß, obgleich er besonders in der neuen Philosophie der unpartheiischen Darstellung sehr treu geblieben ist.

Weit mehr finde ich mich in Widerstreit mit dem gelehrten und scharfsinnigen Heinrich Ritter, weil dieser dem Entwickelungsgang der Geschichte selbst genauer folgen will, dabei aber Unterschiede unserer neuen Dialektik schon den ältesten Lehren unterlegt und demgemäß ihnen zum Theil Consequenzen zuschreibt, welche nur der neuen Dialektik gehören. So stört mich bei ihm gleich von Anfang die Weise, wie er von unserer neuen Unterscheidung der dynamischen und mechanischen Physik bei den er-

Digitized by Google

sten jonischen Lehren die Anwendung versucht hat, und in ähnlicher Weise mehreres.

Die größten Verdienste um die Sammlung der Materialien zur Geschichte der Philosophie haben gewiß Brucker (historia critica philosophiae 1742—44 und zum zweitenmal 1766—67 in 6 Quartbänden) und Tennemann (Geschichte der Philosophie 1798—1819 in 11 Theilen). Mit dem alten Brucker werde ich mich leicht friedlich abfinden. Bei dieser ersten Sammlung des Materials war noch kein Entwickelungsgang im Ganzen zu verfolgen. Natürlich begeht er sehr oft den Fehler, alles nach seinen Wolfischen Ansichten zu fassen, und besonders nach deren einseitigen Consequenzen willkührlich auszuführen. Tennemann dagegen hat schon sehr treffende Ansichten über den Entwickelungsgang des Ganzen, aber Einsicht in die Geschichte der Dialektik fehlt ihm doch, besonders für die Zeit der Griechen. Ihm ist Brucker's Fehler in anderer Weise zum Theil geblieben, daß er alte Lehren nach dem Fachwerk moderner Abstractionen und Aufgaben ordnet und mit willkührlichen Consequenzen nach neuerer Dialektik ausführt. Dies nöthigt mich, so vielfach ich ihm auch in der Beurtheilung der Fortschritte recht zu geben habe, doch in der Darstellung mich ganz von ihm zu trennen.

Für mich habe ich dann besonders noch die histoire comparée des systèmes de la philosophie von de Gerando zu nennen, deren Verfasser den

Digitized by Google

von einer Gelehrtenrepublik wieder lebendig ergriffen und fortgeführt. Aber ob dann der einzelne Mitsprechende fördert oder schadet, hängt noch von vielen Umständen ab. Er kann irren, zurückbleiben, verkehrte Dinge versuchen aus Mangel an Talent, aus Eigendünkel, aus Mangel an Fleiß, Ausdauer, Umsicht oder auch, weil er unglücklich an einen Vormann kam, der ihn schon irre führte oder bei unreifen Ansichten festhielt.

Dies ist nun so einleuchtend, daß wenn ein Freund Hegel's so wenig vornehm wäre, mir zuzuhören, er wohl erwiedern würde, lehrt denn das Hegel nicht selbst, schilt er nicht die „schludrige Gotteslehre" des Epikureers bei Cicero (S. 29.), schilt er nicht die Geschichtschreiber ohne philosophischen Geist (S. 44.), das „Geschwätze" derjenigen, die von neuer Philosophie und Modephilosophie sprechen, tadelt er nicht hart genug den Brucker, Tennemann und andere. Darauf würde ich ihm aber entgegnen, jetzt, nachdem ich dir es gesagt habe, siehst du es auch so an, aber Hegel bleibt durch seinen Nothwendigkeitsaberglauben (wie Lücke das Ding gut genannt hat) an eine so unbeholfene Rede gebunden, daß mit ihm die Sache nie klar werden kann. Die Sache bleibt immer die nemliche, wie bei dem Unglücksspruch: „was wirklich ist, ist vernünftig." Hegel sagte das in der Rechtslehre, um den Boden zu ebnen, auf dem er seiner Schönen die Rose zum

Digitized by Google

Tanze bietet, später in der Einleitung zur Encyklopädie lenkt er aber ein und erklärt: ich nenne eben nur das vernünftige wirklich, was nicht vernünftig ist, ist nicht wirklich. Darauf antworten wir: ja, Bester, wir haben dich lange verstanden; deine Sprache paßt gut zum Schwätzen, aber schlecht zum Denken. Du meinst, was Gott thut, das ist wohlgethan, es bleibt gerecht sein Wille. Wir aber sagen dazu, was Menschen thun, ist nicht immer wohlgethan, sondern gar oft fehlerhaft und irrig. Wenn wir uns nun im Staate berathen über Landstände oder Eisenbahnen, so wollen wir nicht dem großen Eisenschmidt-Weltgeist rathen, der wird seinen Hammer schon ohne uns führen, sondern uns ist es um den kleinen Menschenverstand zu thun und um den Rath, was diesem zu thun das rechte und taugliche sei. Diese beiden Fragen gehen in deiner Rede stets verwirrt durcheinander und ohne Unterscheidung. Wenn der Held gefesselt liegt, so sagst du nicht, er solle frei sein, sondern nur: der Gefesselte ist eben der Freie, und der Freie der Gefesselte, die Nothwendigkeit ist eben die Freiheit, und die Freiheit die Nothwendigkeit. Damit meinst du tiefsinnig das an und für sich Sein des Denkens selbst zu denken, uns scheint dagegen deine Kunst zu philosophiren nur die Kunst, den Unsinn auf den kürzesten Ausdruck zu bringen.

Dieser Nothwendigkeitsaberglaube und die Unbeholfenheit der Rede, welche sich mit dem nothwen-

Digitized by Google

dig und zufällig in der Geschichte nicht zurecht finden kann, soll uns auch hier unsere Angelegenheit. Hegel selbst sagt (S. 50.), das Ganze der Geschichte der Philosophie ist ein in sich nothwendiger, consequenter Fortgang; er ist in sich vernünftig, durch seine Idee bestimmt. Die Zufälligkeit muß man mit dem Eintritt in die Philosophie aufgeben. Wie die Entwickelung der Begriffe in der Philosophie nothwendig ist, so ist es auch ihre Geschichte. Das Fortleitende ist die innere Dialektik der Gestaltungen. Und einer seiner Schüler commentirte dies neulich gegen Brandis: der Weltgeist, der sich in den verschiedenen Systemen auf eine nothwendig fortschreitende Weise manifestirt, und gerade so manifestiren mußte, wie er sich manifestirt hat, läßt keinen Platz für die Annahme wirklicher Rückschritte und für die Möglichkeit, daß fremdartige Einflüsse der Wissenschaft der Philosophie eine andere Richtung gaben, als welche ihr wegen der immanenten Dialektik zukommt.

Mag es nun hier mit der innern Dialektik der Gestaltungen oder mit der immanenten Dialektik stehen, wie es wolle, das sehen wir auch ein, daß wenn es dem Weltgeist einmal gefiele diesen Gang zu gehen, er gewiß gerade aus gehen werde den rechten Weg ohne Fehl und Tadel. Aber wie steht denn dagegen die Geschichte der Philosophie? War denn der Weltgeist einmal „schludrig" mit Cicero, war er einmal ein geistloser Geschichtschreiber, hat

hat er an dem „Geschwätze“ über Modephilosophie Antheil? Doch wohl nicht? Man theilt lieber die Rückschritte in der Geschichte der Philosophie (wie die Geheimenräthe) in wirkliche und nichtwirkliche, und erklärt alle in der Geschichte wirklich vorkommenden für nichtwirkliche. Aber noch mehr, hielt denn der Weltgeist sich im Ernst einmal mit Thales für Wasser, mit Herakleitos für Feuer, mit Aristoteles für den, der täglich den Himmel im Kreise herumführt, dann wieder mit den Stoikern für das Feuer und die Vorsehung aber zugleich auch mit Epikuros für den, der gar nicht ist? Das ist sonderbar! Der Weltgeist muß entweder der Alte überall und nirgends, oder sonst ein drolliger spaßhafter Gesell sein. — Nein! wer wird so verwegen und unbesonnen sein, von einem so hohen Herrn so leichtsinnig zu sprechen! Stille! Er ist wohl gar das Werden des lieben Gottes selbst!

So scheint mir dieser Traum die trübseligste Carricatur jenes Glaubens, daß der Mensch Gottes Ebenbild sei.

Ich habe damit nichts zu schaffen, verstehe aber wohl, wie der Menschengeist sich selbst stufenweis fortbilden kann, jedoch nicht leicht ohne viele dazwischen fallende Mißgriffe und Irrthümer.

Wir schreiten vor in der Geschichte, aber nur so lange der Verstand bei besonnener und gesunder

Digitized by Google

Kraft bleibt. Bei diesem Vorschreiten werden manche unvermeidliche Mängel nach und nach verbessert, aber noch weit mehr zufällige Irrthümer liegen dazwischen. Demgemäß habe ich in der Geschichte der Philosophie dem Fortschreiten des gesunden Verstandes und seinem Kampf mit dem Irrthum zu folgen.

So widerstreitend indessen hier meine und Hegel's Ansicht von der Geschichte der Philosophie erscheinen, würde uns dies doch in der Darstellung der Geschichte selbst nicht so weit auseinander führen, wenn wir nicht zweitens ganz verschiedene Ansichten von der Entwickelung der Selbsterkenntniß selbst hätten. Hier kennt Hegel die eigne Entwickelung des menschlichen Denkens in den Fortschritten von der Anschauung zu den verschiedenen Stufen der abstracten Vorstellungsweisen fast gar nicht, und in diesen liegen doch die Hauptunterschiede im Philosophiren selbst. Hegel läßt die psychologischen Unterscheidungen ganz weg und führt sie nur auf die leeren ontologischen des an sich, für sich, an und für sich zurück, nach denen auf eine sehr unbestimmte Weise alles auf den unbeholfenen Grundgedanken bezogen wird, wie Gott allmählich sich selbst finde, indem er seine Idee zum Gedanken, seinen Gedanken zum Begriff erhebt. Im Gegensatz der Philosophie gegen Mythologie und Religion sagt mir Hegel (S. 100.) ganz recht: „bei dem Kinde ist die Vernunft auch vorhanden, sie ist darin, aber es ist bloße Anlage; in der Philosophie aber ist

Digitized by Google

es uns um die Form zu thun, daß dieser Inhalt in die Form des Gedankens heraus gesetzt ist. Die absolute Form der Idee ist nur der Gedanke. Die Philosopheme, die implicite enthalten sind in der Religion, gehen uns nichts an; sie müssen als Gedanken sein.“ Allein, was dies heiße, als Gedanke sein, bleibt mir bei Hegel zu unklar. Es kann viel Glaube, Sitte und Recht, viel Anerkennung der Tugend im Leben eines Volkes auch explicite ausgebildet und gedacht sein, ohne daß daraus Philosophie wird. Philosophie fängt erst da an, wo der einzelne Denker selbstdenkend sich die Fragen nach der Wahrheit stellt; mit der Forschung der Selbstdenker fängt die Philosophie an, in ihr allein entwickelt sie sich weiter. So kann sie oft von auswärts her zu Weltansichten und Lebensansichten geführt werden, welche sie forschend aufnimmt, ohne sie erforscht zu haben, indem die Entwickelungen des Familienlebens, des Staates und der Religion in der Geschichte neue Ansichten bringen, die auf dem Wege der Forschung nicht gewonnen, sondern nur hintennach geschützt werden. Dieses Kriterium der Wissenschaftlichkeit aller Philosophie läßt sich in der Hegelschen Weise nicht scharf fassen, und daher verlieren mir fast alle ihm eigenthümlichen Combinationen die scharfe Bedeutung.

Ueberhaupt hat Hegel mit seiner starren ontologischen Dialektik nur den psychologischen Fatalismus wieder aufgefaßt, in welchen Fichte allmäh-

Digitized by Google

lich seine Ichlehre verwandelte, und welchen Schelling inzwischen mit einigen von Jakob Böhm geborgten bunten Teppichen verzierte. Dieser Fatalismus macht das Gesetz der menschlichen vernünftigen Thätigkeit zum Prinzip des Daseins der Dinge, und verwandelt die ganze Philosophie in die Fabel, wie die Gottheit einem Schicksal der Selbsterkenntniß unterworfen, die Welt habe schaffen müssen, um doch allmählich zum Selbstbewußtsein zu gelangen. Diese Phantasie ist dann auch das einzige Prinzip, nach welchem Hegel und die Seinigen die Geschichte der Philosophie, der Religion, der Menschheit auffassen. In einem gleichsam somnambulen Zustand sehen sie nur, was diesen Traum berührt, und alles andere werden sie nicht gewahr. Daher ist mir mit ein besonderer untergeordneter Zweck meiner Bearbeitung der Geschichte der Philosophie, diesen Phantasien entgegen zu wirken, an welche in unsrer Zeit so viele Mühe und so manches Talent verschwendet wird.

Mein Hauptzweck bleibt aber, die Begebenheiten in der Geschichte der Philosophie mit den scharf ausgebildeten kritischen Abstractionen zu vergleichen, und die Entwickelungen der Philosophie nach diesem Gesetze zu deuten, um, so viel an mir ist, diejenigen, welche die Philosophie vorzüglich nur von der Seite ihrer Geschichte her kennen lernen, darauf aufmerksam zu machen, daß sich nach diesen Vergleichungen der ganze Verlauf der Geschichte viel

Digitized by Google

schärfer und durchdringender verstehen lasse, als in den früher versuchten Weisen.

Die Geschichte der Philosophie hat also diese Welt- und Lebensansichten darzustellen und ihren Umwandlungen zu folgen, besonders aber so, wie deren Auffassung und Fortbildung von den Stufen der Fortbildung der Dialektik in den einzelnen Denkern bedingt ist. Dieses nun zu ermessen, muß ich mit meiner eigenen Ansicht von der philosophischen Wissenschaft vergleichen, und kann dafür dann einstellen, was Fortlage gelegentlich einmal sagt: es bieten sicher die Systeme der Vergangenheit eine nicht überflüssige Basis und Vorbereitung für eine zukünftige verbesserte philosophische Wissenschaft, welche auf dem von Kant richtig abgesteckten und vermessenen Boden sich als ein Gebäude von vollkommener Evidenz wird erheben können *). Diese Beziehung auf Kant wird nemlich in der Geschichte der Philosophie eben so fest stehen bleiben, als die Beziehung auf Eukleides in der Geschichte der Geometrie, denn Kant entdeckte zuerst das vollständige System unserer metaphysischen Grunderkenntnisse nebst der Methode zur wissenschaftlichen Begründung desselben. Dadurch wurde er auf das Princip der Immanenz der menschlichen Erkenntniß geführt, durch welches der alte Streit zwischen den Sensualisten, welche den Ursprung al-

*) Heidelb. Jahrbücher 1835. Nr. 66.

Digitized by Google

lich seine Ichlehre verwandelte, und welchen Schelling inzwischen mit einigen von Jakob Böhm geborgten bunten Teppichen verzierte. Dieser Fatalismus macht das Gesetz der menschlichen vernünftigen Thätigkeit zum Prinzip des Daseins der Dinge, und verwandelt die ganze Philosophie in die Fabel, wie die Gottheit einem Schicksal der Selbsterkenntniß unterworfen, die Welt habe schaffen müssen, um doch allmählich zum Selbstbewußtsein zu gelangen. Diese Phantasie ist dann auch das einzige Prinzip, nach welchem Hegel und die Seinigen die Geschichte der Philosophie, der Religion, der Menschheit auffassen. In einem gleichsam somnambulen Zustand sehen sie nur, was diesen Traum berührt, und alles andere werden sie nicht gewahr. Daher ist mir mit ein besonderer untergeordneter Zweck meiner Bearbeitung der Geschichte der Philosophie, diesen Phantasien entgegen zu wirken, an welche in unsrer Zeit so viele Mühe und so manches Talent verschwendet wird.

Mein Hauptzweck bleibt aber, die Begebenheiten in der Geschichte der Philosophie mit den scharf ausgebildeten kritischen Abstractionen zu vergleichen, und die Entwickelungen der Philosophie nach diesem Gesetze zu deuten, um, so viel an mir ist, diejenigen, welche die Philosophie vorzüglich nur von der Seite ihrer Geschichte her kennen lernen, darauf aufmerksam zu machen, daß sich nach diesen Vergleichungen der ganze Verlauf der Geschichte viel

Digitized by Google

schärfer und durchdringender verstehen lasse, als in den früher versuchten Weisen.

Die Geschichte der Philosophie hat also diese Welt- und Lebensansichten darzustellen und ihren Umwandlungen zu folgen, besonders aber so, wie deren Auffassung und Fortbildung von den Stufen der Fortbildung der Dialektik in den einzelnen Denkern bedingt ist. Dieses nun zu ermessen, muß ich mit meiner eigenen Ansicht von der philosophischen Wissenschaft vergleichen, und kann dafür dann einstellen, was Fortlage gelegentlich einmal sagt: es bieten sicher die Systeme der Vergangenheit eine nicht überflüssige Basis und Vorbereitung für eine zukünftige verbesserte philosophische Wissenschaft, welche auf dem von Kant richtig abgesteckten und vermessenen Boden sich als ein Gebäude von vollkommener Evidenz wird erheben können *). Diese Beziehung auf Kant wird nemlich in der Geschichte der Philosophie eben so fest stehen bleiben, als die Beziehung auf Eukleides in der Geschichte der Geometrie, denn Kant entdeckte zuerst das vollständige System unserer metaphysischen Grunderkenntnisse nebst der Methode zur wissenschaftlichen Begründung desselben. Dadurch wurde er auf das Princip der Immanenz der menschlichen Erkenntniß geführt, durch welches der alte Streit zwischen den Sensualisten, welche den Ursprung al-

*) Heidelb. Jahrbücher 1835. Nr. 66.

Digitized by Google

ler menschlichen Erkenntniß aus den Sinnen behaupten, und den Rationalisten, welche eine von der Sinnesanschauung unabhängige nur gedachte Erkenntniß der Dinge fordern, ganz ausgeglichen ist, indem wir nach philosophischen Kriterien nur die sinnlich erkannte Welt mit Nothwendigkeit zu deuten vermögen. Nach diesem Princip läßt sich von der wahrhaft wissenschaftlichen metaphysischen Erkenntniß leicht alle mythologische Phantasie und jede leere physische oder hyperphysische Hypothese sondern, und so der eigentlich philosophische Entwickelungsgang der Gedanken in der Geschichte der Philosophie selbst darstellen.

Jena, im Julius 1837.

Der Verfasser.

Inhalts-

Digitized by Google

Inhaltsanzeige des ersten Bandes.

Vorrede.

Einleitung.

1. Aufgabe der Geschichte der Philosophie . . . §. 1. S. 1.
2. Unsere Ansicht vom Ganzen der Philosophie . § 5. § 24.
3. Die allgemeinen Gesetze der Entwickelung der philosophischen Wissenschaften gemäß der Natur des menschlichen Geistes . . . . . § 9. § 45.
4. Eintheilung der Geschichte der Philosophie . . § 14. § 67.

Erster Theil.

Die Geschichte der Philosophie bei den Griechen von Hesiodos bis zu Paulus dem Apostel.

Erste Abtheilung. Von den Anfängen wissenschaftlicher Philosophie bei den Griechen bis auf Sokrates.

Erstes Kapitel. Hesiodos . . . . . §. 15. S. 76.
Zweites Kapitel. Die Lehren der ersten Jonier . . . . . § 19. § 95.
Drittes Kapitel. Die Lehren der ersten Dorier und Italer . . . . . § 23. § 115.
1. Pythagoras und die Pythagoreer. . . § 24. § 116.
2. Die früheren Eleaten . . . . . § 30. § 151.
Viertes Kapitel. Die Fortbildner bis auf Sokrates . . . . . § 35. § 175.
1. Herakleitos . . . . . § 36. § 176.
2. Empedokles . . . . . § 38. § 187.
3. Leukippos und Demokritos . . . . § 42. § 209.
4. Anaxagoras . . . . . § 44. § 223.
5. Diogenes von Apollonia und Archelaos § 45. § 236.
6. Die Sophisten . . . . . § 46. § 238.

Digitized by Google

Zweite Abtheilung. Sokrates und die Sokratiker.

Erstes Kapitel. Sokrates . . . . . §. 49. S. 24
Zweites Kapitel. Die Sokratiker . . . § 52. § 26
a. Antisthenes und die Kyniker . . . . . § 53. § 26
b. Aristippos und die Kyrenaiker . . . . § 54. § 26
c. Eukleides von Megara und die Megariker § 55. § 27
Drittes Kapitel. Platon . . . . . § 56. § 28
a. Platon's Welt- und Lebensansicht . . § 58. § 29
b. Platon's Ethik und Politik . . . . . § 63. § 31
c. Platon's Physik . . . . . § 66. § 32
d. Platon's Dialektik . . . . . § 69. § 35
Anhang. Ueber die Stellen vom Staate Buch 8. p. 546. St. und Timaios p. 39. d. St. . . . . § 37
Viertes Kapitel. Aristoteles . . . . § 72. § 39
a. Dialektik des Aristoteles . . . . . § 73. § 39
b. Physik und Religionsphilosophie des Aristoteles . . . . . § 75. § 40
c. Die praktische Philosophie des Aristoteles § 80. § 45

Dritte Abtheilung. Die Geschichte der griechischen Philosophenschulen bis zur Verbindung der orientalischen Lehren mit den griechischen besonders zu Alexandria.

Erstes Kapitel. Die ältere akademische und die peripatetische Schule . . . . . §. 84. S. 45
Zweites Kapitel. Epikuros und seine Schule § 87. § 46
Drittes Kapitel. Zenon von Kittion und die stoische Schule . . . . . § 90. § 47
1. Ethik der Stoiker . . . . . § 91. § 48
2. Logik der Stoiker . . . . . § 92. § 49
3. Physik und Religionsphilosophie . . § 94. § 50
Viertes Kapitel. Die skeptischen Schulen § 100. § 52
1. Pyrrhon und Timon . . . . . § 101. § 52
2. Die neuere Akademie . . . . . § 102. § 53
3. Aenesidemos und die Empiriker . . . § 105. § 54

Einleitun

Digitized by Google

Einleitung.

1. Aufgabe der Geschichte der Philosophie.

§. 1.

Die uns nur im Denken zum Bewußtsein kommende Erkenntniß des Wahren, Guten und Schönen ist die philosophische Erkenntniß, und die Darstellung derselben in wissenschaftlicher Ausbildung die Philosophie. Die wissenschaftliche Aufgabe dieser Philosophie hat sich allmählich aus dem einen Ganzen der Gelehrsamkeit herausgeschieden durch der Sonderung von den mathematischen und nach und nach auch von allen Zweigen der Erfahrungswissenschaften. Diese Ausscheidung und Entwicklung der philosophischen Wissenschaften hat die Geschichte der Philosophie zu, wie sie sich in der menschlichen Gesellschaft zugetragen hat, zu erzählen.

Für diese Geschichte der Philosophie vereinigen sich drei Aufgaben: eine philologische, eine biographische und eine eigenthümlich philosophische. Das erste Erforderniß und die Grundlage ist die philologische Behandlung, welche die Schriften der einzelnen Denker und die Nachrichten über sie prüft, ordnet und verstehen lehrt. Diese philologischen Bemühungen dienen dann zwei Hauptinteressen, dem biographischen und dem eigenthüm-

Digitized by Google

lich philosophischen. Erziehung und Leben bilden den Mann, bringen ihm seine Weltansicht, seine Denkweise. Demgemäß tritt er später im Leben hervor und entwickelt dann weiter seine eigne Kraft. So fordert hier das biographische Interesse den Charakter und Wirkungskreis der einzelnen Denker darzustellen und zu beschreiben. Hingegen die eigenthümlich philosophische Aufgabe verlangt, dem Faden der Entwicklung der Gedanken selbst zu folgen, an dem sich nicht nur der Geist eines Einzelnen gebildet, sondern an dem sich die philosophischen Ansichten von Denker zu Denker, von Volk zu Volk umgestaltet haben.

Diese drei Unternehmungen müssen in einander eingreifen und jede setzt die andre unvermeidlich voraus. Der Philolog muß freilich zuerst gesprochen und uns die Kenntniß der Ueberlieferungen gesichert haben, aber in der Fortentwicklung muß er auf jeder Stufe sich doch selbst ein Bild von der Geschichte, der Weltansicht und Denkart der auftretenden Männer verschafft haben, um die Sache weiter fortzuführen. Wer geschichtlich das Leben der Denker der Vorzeit schildern will, ist sichtlich an die philologischen Vorarbeiten gebunden, aber ferner sowohl der Philolog als der Biograph können den Gedanken anderer nur durch den eignen fassen, sie bedürfen nicht nur einer eigenen philosophischen Ausbildung in Welt- und Lebensansicht und Denkart, sondern auch einer Ansicht über die stufenweise Fortbildung des philosophischen Geistes, um in ihrem Gebiete richtig urtheilen zu können. Dies letztere kann ihnen nur die dritte Untersuchung gewähren, welche ihrerseits noch mehr von beiden Vorarbeiten abhängig bleibt, aber mit der biographischen Geschichte der Philosophie nicht nur gemeinschaftliche, sondern zuweilen sogar widerstreitende Interessen bekommt. Dieser eigenthümlich philosophischen Geschichte der Philosophie kommt es nemlich nur auf die

Digitized by Google

Entwicklung des wahren philosophischen Geistes und die Erzählung seiner Schicksale an, dagegen finden sich in der Geschichte viele ausgezeichnete Männer, welche ihre philosophische Denkweise mit Genie und Charakter ausbildeten, aber auf die Geschichte der Geistesfortbildung keinen Einfluß gewannen, weil sie entweder nichts neues gaben oder in gar zu subjectiv begründetem Irrthum befangen blieben. Solche Männer sind, wie etwa Jordan Bruno, Paracelsus, für den Biographen in der Geschichte der Philosophie höchst bedeutende Erscheinungen, nicht aber eben so für unsre dritte Aufgabe, welche indessen in ihrem eignen Gebiete die schwierigste unter den dreien bleibt.

Dennoch wollen wir uns hier, im Vertrauen zu den schon hinlänglich weit gediehenen Vorarbeiten der andern Art, an dieses Unternehmen wagen. Denn diese eigenthümlich philosophische Untersuchungsweise giebt doch allein der Geschichte der Philosophie, so wie schon Leibnitz die wahre Geschichte der Philosophie von der Geschichte der Philosophen, der Angabe ihrer Lebensgeschichte und Schriften unterscheidet, erst Geist und feste Zwecke. Soll es nemlich eine eigne Geschichte der Philosophie geben, so muß doch mit der Philosophie selbst etwas geschehen, es muß ihr ein Geist, ein Leben zukommen, dessen Bewegungen und Entwicklungen die Geschichte der Philosophie bilden. Sehr unbedeutend bleiben für die andern allgemeinen Interessen der Geschichte die Lebensbeschreibungen der meisten Philosophen; sie erhalten nur hier ihren Werth, indem sie uns zur Kenntniß der Entwicklung des philosophischen Geistes dienen. Auf gleiche Weise würde nach den Interessen der allgemeinen Literaturgeschichte ein großer Theil der philosophischen Literaturgeschichte sehr weit zurückgestellt werden müssen; auch diese philologischen Bemühungen erhalten Geist und Werth

Digitized by Google

nur durch ihren Einfluß auf unsre Kenntniß von der Entwicklung des philosophischen Geistes.

Für unsern Zweck müssen wir uns also zuerst klar zu machen suchen, welches dieses eigne Leben und dieser eigenthümliche Geist sei, dessen Entwicklung und Ausbildung wir in der Geschichte der Philosophie zu betrachten haben. Nun zeigt sich allerdings philosophischer Geist in alle dem, wo der Verstand für das Leben oder für die Welterkenntniß nach Gründen fragt, aber wir müssen die Sache hier schärfer fassen. Deßhalb unterscheiden wir hier erstlich die philosophische Dogmengeschichte und ihre Vollendung die Geschichte der philosophischen Systeme, welche den Ursprung, die Ausbildung und Fortpflanzung einzelner Lehren, ganzer Ansichtsweisen und Sprecharten erzählt, noch von der eigentlichsten Geschichte der Philosophie selbst. In diesen Dogmen und Systemen lebt der philosophische Geist nie unmittelbar. Zu manchen Zeiten ist es sehr unbedeutend, ob der einzelne Denker als Trinitarier, Pantheist oder Atheist, ob er als Materialist oder als Spiritualist erscheint; ja zu Zeiten haben solche Namen in der Geschichte gar keine Bedeutung. Wie viele ganz materialistische Weltansichten kommen nicht in der ersten griechischen Philosophie vor, welche doch in gar keinem Widerstreit mit dem Spiritualismus stehen.

Eines Lehrers einzelne Dogmen können nur dadurch wichtig werden, daß wir sehen, wie er dazu gelangte. Jeder Philosoph kennt durch das Leben und die Ueberlieferung fast alle Dogmen der Philosophie, und um die Consequenz einseitiger Systeme ist es ein sehr mißliches Ding. Jeder systematisirende Philosoph hat eigentlich alle Bedürfnisse seiner Wissenschaft, der Atheist spricht von Gott und der Skeptiker von der Wahrheit. Da treiben

Digitized by Google

dann in der Anwendung die Bedürfnisse des Lebens leicht über die Consequenz des Systems hinaus, so daß oft sogar die Verlegenheit des Erklärers, einen Erklärungsgrund zu finden, ihm selbst zum Princip der Erklärung wird, indem sich ihm de facto Wahrheiten aufdringen, auf die sein System nie führen könnte. Jene indischen Unitarier z. B. halten sich in ihren Andachts- und Bußübungen für geistlich vornehm, indem sie meinen, durch dieselben zur Vereinigung mit Gott zu gelangen. Diese Meinung begründen sie durch die Lehre, daß alles Gott und in Gott sei und nichts außer ihm, ohne zu bedenken, daß wenn das letzte wahr wäre, sie ihre ganze Mühe sparen könnten, denn die Theilschaft an Gottes Wesen fiele ihnen ja, wie aller Welt, schon von selbst zu. Auf ähnliche Weise gründet Fichte seine Anweisung zum seligen Leben auf die Behauptung: es gebe kein anderes Sein als das selige Leben. Nun wird es doch dem, der nicht ist, schwerlich gelingen, sich zum Sein zu verhelfen, — die Seienden haben die Seligkeit schon, — wem soll denn also die Anweisung frommen? Aber solche Inconsequenzen treffen den philosophischen Systematiker nicht, er glaubt an sein Princip und nimmt dann das Leben, wie es sich findet. Wenn etwa ein Gedankengang den Epikuros auf eine atheistische Physik leitete, so schließt er diese Betrachtung und fängt in einer andern an, von den Göttern zu sprechen. Wenn Spinoza erst einen geschlossenen Pantheismus gegründet hat, welcher alle Freiheit aufhebt, so schließt er das Buch und lehrt im andern von des Menschen Freiheit, denn nicht die speculative Consequenz, sondern die Induction aus der Beobachtung hat ihm das System gebildet.

Die Lehre von den Dogmen und systematischen Ansichten einzelner Philosophen ist also noch eine untergeordnete, welche erst verstanden werden kann, wenn wir uns

Digitized by Google

vorher in den Besitz einer Kenntniß von dem eignen Leben in der Geschichte der Philosophie selbst versetzt haben. Die Frage nach den philosophischen Dogmen und Systemen ist nemlich keine rein geschichtliche. Wir wollen da wissen, wie mancherlei Ansichten seiner philosophischen Ueberzeugungen der Mensch haben könne, wie sich diese gegen einander verhalten und welches der Werth der einzelnen Ansichten sei. Darin wird zunächst nicht nach einer zeitlichen Entwicklung gefragt, sondern die entlegensten Zeiten zeigen oft ähnliche Systeme. Darin wird also auch nicht unmittelbar das geschichtliche Leben in der Entwicklung des philosophischen Geistes enthalten sein.

Deswegen können wir den Fragen, ob ein früherer Denker ein Identitätslehrer oder Dualist, ein Realist oder Idealist, ein Materialist oder Spiritualist, ein Pantheist, Atheist oder Theist gewesen sei und allen ähnlichen Unterscheidungen weit weniger Werth beilegen, als einige unsrer Geschichtschreiber gethan haben; wir werden darnach keine Eintheilungen zulassen.

Fassen wir nun bestimmter unsre Frage nach dem eignen einer geschichtlichen Entwicklung fähigen Leben in der Philosophie, so treten der Antwort anfangs Schwierigkeiten entgegen. Bei andern Wissenschaften ist das Eigenthümliche ihrer Geschichte leichter anzugeben. Jede andre Wissenschaft schreitet durch Erweiterung unsrer Kenntnisse mehr oder weniger regelmäßig vorwärts, so wie sich neue Entdeckungen oder Erfindungen in ihr folgen, bei der Philosophie hingegen ist es nur die Form, welche wechselt und sich verändert. Ihrem Gehalte nach, was Seele, Welt und Gottheit, was die Nothwendigkeit der Natur und die Gebote der Sittenlehre betrifft, war sie den frühern Lehrern fast in demselben Umfang bekannt als den spätern. Zweifeln könnte man da noch, ob sich nicht nur Meinun-

Digitized by Google

gen in regellosem Wechsel zeigen, ohne wahren Fortschritt, ob nicht oft die frühere Zeit weiter war, als die spätere. Unsre Zeit ist jeder Vorzeit, die wir kennen, in der wissenschaftlichen Ausbildung weit voraus. Das gilt in der Mathematik und in der Naturwissenschaft unbestreitbar, — aber auch in der Philosophie? Hier scheinen wir über die Antwort mit uns selbst uneinig geworden zu sein. Man kann den eignen Gedanken auf anscheinend widerstreitende Weise mit frühern Ansichten vergleichen. Für den Sachkundigen lohnt es der Mühe nicht bei älteren Ansichten, deren mangelhafte Grundlage wir kennen, die Fehler im besondern nachzuweisen, wichtiger wird es hier die eigentliche Bedeutung uns fremd gewordener Vorstellungsarten verstehen zu lernen. Tadelt z. B. jemand jene Alten, welche die Zeit, eine leere wesenlose Form, zum Urwesen machen wollten, so kann man ihm leicht erwiedern, wer heißt dich in jener alten Lehre unter Zeit die leere mathematische Form des nach einander zu verstehen, welche wir Zeit nennen. Ist nicht die erfüllte Zeit das ganze lebendige Weltall selbst? Was wissen wir darüber hinaus? Ist nicht ihre Nothwendigkeit Gesetz und Band aller Dinge, welche alles Wesen giebt und alle Form gestaltet. Wo ist nun unsre Weisheit, welche mehr kennt als die Lehre jener persischen Weisen von dem höchsten Wesen, welches den Urgrund des Guten gegeben hat, eben wie den des Bösen und gesetzt hat, daß am Ende der Tage der Sieg des Guten über das Böse vollendet sei? — Oder in einem andern Beispiel, wollte jemand die Zahlenlehre des Pythagoras widersinnig nennen, so läßt sich erwiedern: wer heißt dich jene Zahl zu unsrer dürren mathematischen Form machen? Betrachte das Leben in der Natur genauer und du wirst finden, daß die Zahl alles Leben ordnet und bewegt, denn nur durch Abmessung, Takt, Puls-

Digitized by Google

schlag ist das Leben in der Zeit, nur der Rhythmus der Sphären bewegt das Leben periodisch im Steigen und Sinken, in seiner epochenweisen Wiederkehr. Es ist ein schönes Bild, ja mehr als Bild, daß die Seele der ἀοίδιμος αὐτοκίνητος sei. Die Laute müßt ihr schlagen, daß sie den lebendigen Rhythmus ihrer Töne zeige, aber der Rhythmus des geistigen Lebens giebt und gestaltet sich selbst. Wer hat nun hier recht? Der Freund der neuen oder der alten Zeit? — Zunächst: nur der kann recht haben, der jeder Zeit eigenen Geist versteht. Wenn wir jenen Alten beweisen, daß sie nur einzelne Buchstaben der Weisheit besaßen, die wir ganz haben; so läßt sich eben sowohl der Gegenbeweis führen, daß die unsrigen meist auch nur einzelne Buchstaben der Weisheit besitzen, welche jene ganz hatten. Allein, wenn wir so auch zugeben, daß jede Zeit für sich ihr eignes Recht hat, nach dem allein ihre Kinder gerichtet werden dürfen, so entsteht dann doch noch die weitere Frage: Zeit gegen Zeit, welche hat da recht vor der andern, oder giebt es hier keinen Richter über die Zeitalter? Darauf nun antworten wir: in vielen Abstufungen steigt der Geist hinauf zur vollendeten Selbsterkenntniß. Die Erreichung dieses Zieles führt über das relativ wahre für diese oder jene Zeit zum schlechthin wahren für den menschlichen Geist. Die Aufgabe an die Geschichte der Philosophie ist: die Wahrheit selbstdenkend ergreifen zu lernen und sie in die eigne Gewalt des selbstbewußten Geistes zu bringen. Aber hier wird die Wahrheit selbst wieder zu einem räthselhaften Worte. Es fällt allerdings in die Augen, daß die philosophische Wahrheit nicht mit einem Schlage ergriffen und erfunden werden konnte, daß sich nur stufenweis eine Periode über die Fehler der frühern zu erheben vermag.

Digitized by Google

Selbst jeder Fehler hat hier gleichsam seine rechte Stelle, wo er in das gesunde Leben des philosophischen Wachsthums einpaßt; jede untergeordnete Entdeckung macht hier einen Mißgriff in ihrer Anwendung unvermeidlich, so daß ein solcher Fehler zur Zeit der Entdeckung seine blühende Periode hat; selbst aus ihm sich die Philosophie mit Schönheit gestaltet und erst in spätern Perioden löst sich derselbe Fehler in Widersprüche auf. Platon's Ideenlehre z. B. schützt ihm die schönsten Theile seiner Lehre und erst im Zeitalter der Neoplatoniker führt dieser Fehler zu Abgeschmacktheit und Schwärmerei. Aristoteles Logik hellt ihm das Dunkel der Platonischen Weltansicht auf und erst bei den Scholastikern verliert sie sich durch ihre Einseitigkeit in leere Spitzfindigkeit.

So schreitet das Leben in der Philosophie über die Fehler der Vorzeit vorwärts. Aber von einer andern Seite sehen wir grade: jedes philosophisch lebendige Zeitalter besitzt den ganzen Gehalt philosophischer Wahrheiten; ja jede Periode wiederhohlt tausendfältig die ganze Entwicklung des philosophischen Systems in sich, indem jeder stärkere Denker fast das ganze System umfaßt. Was ist nun also jene fortschreitende Wahrheit? Der Gehalt ist allen Zeiten gemein, nur die Form wechselt. Und was ist diese Form? Sie ist das Werk des denkenden Verstandes, das Werk der Reflexion; Denken, Reflexion ist das Wort, welches wir suchen. Nicht eigentlich die Wahrheit selbst ist das gesuchte unsrer Aufgabe, sondern dieses: daß die Wahrheit selbstthätig ergriffen werde. Die philosophische Wahrheit lebt auf die eine und gleiche Weise zu jeder Zeit in jeder menschlichen Vernunft. So ist sie ihm im Innern seiner unmittelbaren Erkenntniß gegeben, aber das Gesetz der Ausbildung des menschlichen Geistes verlangt, daß der Geist zum Bewußtsein, zur

Digitized by Google

Selbsterkenntniß dieses seines Innern gelange, und somit wird es die Aufgabe der wissenschaftlichen Philosophie, die im Innern der Vernunft gegebene philosophische Wahrheit des Nothwendigen, Guten und Schönen an das Licht des Bewußtseins hervor zu führen. Diese Ausbildung des Bewußtseins geschieht aber durch das Denken oder die Reflexion.

Der Verstand ist die innere Willenskraft des Geistes, womit dieser sein Leben selbst in Besitz nimmt, sich selbst zu beherrschen, auszubilden, zu erziehen in Stand gesetzt wird. Ihm gehört das Werk, welches in der ganzen Geschichte der Menschheit geistig gefördert werden soll, und mit diesem auch das Werk der Geschichte der Philosophie, in welchem er sich recht eigentlich als denkender Verstand gestaltet.

§. 2.

Die festen Fortschritte in der Geschichte der Philosophie haben wir also nicht unmittelbar in dem Gewinn neuer philosophischer Wahrheiten, sondern in den neuen Formen der Auffassung der Wahrheit, in den Formen der Denkweise zu suchen. So wie ein Zeitalter das andre an Selbsterkenntniß übertrifft, nähert es sich von untergeordneten nur relativ richtigen Ansichten immer mehr der Wahrheit schlechthin. Die eigenthümlich philosophische Selbsterkenntniß ist aber am allernächsten bedingt durch die Bildungsstufen der Reflexion, denn hier suchen wir das Innerste der Selbsterkenntniß, das Erkennen des Erkennens. Der Geist entwickelt sich in der Geschichte der Philosophie immer unmittelbar in der innern Auffassung unsrer Ueberzeugungen durch Denken. Die Geschichte der Philosophie ist also Geschichte der logischen Fortbildung unsers Geistes, sie ist die Entwicklung der Kunst zu abstrahiren. Denn das eigne der gedachten Er-

Digitized by Google

kenntniß im Gegensatz der anschaulichen Vorstellungsweisen besteht im Gebrauch der allgemeinen Vorstellungen, das heißt der Abstractionen; die wahre Geschichte der Philosophie ist die Geschichte der Abstractionen; richtigere Abstractionsweisen sind die ächte neue Ausbeute in ihr.

Diese Behauptung spricht sich denn auch durch den bekannten Satz aus, daß man nicht die Philosophie, sondern nur das Philosophiren zu lehren im Stande sei. Eine nur übertragene Philosophie ist gar keine; philosophische Erkenntniß kann wahrhaft nur selbstdenkend ergriffen werden. Aehnlich steht es wohl auch in der Mathematik, aber in dieser kann man dem Schüler doch die einmal erfundene Wahrheit selbst zeigen, so daß er sie gradezu lernend gewinnen kann. In philosophischen Dingen gelingt dies aber nicht; ich kann den Schüler nur durch Uebung und nachhelfende Uebersicht leiten, daß er mit mir philosophirend sich selbst eine Ansicht verschaffe. Die wahre Geschichte der Philosophie ist also eine Geschichte des Philosophirens. Philosophie besaß im Grunde der erste wie der letzte; aber die ersten philosophirten noch gar nicht, dies wollte erst erfunden sein. In der Geschichte der Philosophie kommt daher alles auf die logische Thätigkeit des Verstandes an, und die methodischen Aufgaben sind in ihr die entscheidenden.

Die Philosophie will die Wahrheit der Vernunft aussprechen. Die Vernunft ist das eine immer gleiche Vermögen zur Philosophie, welches allen Denkern von Beginn her auf die gleiche Weise gehört, der denkende Verstand hingegen ist das bildsame Vermögen des Ausspruchs, welches allein Geschichte hat und ihre Perioden bestimmt. Nicht in den Producten der subsumirenden Urtheilskraft, nicht in den Versuchen zu systematischer Darstellung der Gedanken, sondern nur in der Thätigkeit

Digitized by Google

der erfinderischen reflectirenden Urtheilskraft, welche den systematischen Versuchen die Grundlage bereitet, haben wir in den Philosophemen einzelner Denker den Geist zu suchen, welcher sich fortschreitend in der Geschichte der Philosophie ausbildet.

Dieses einmal festgestellt, können wir nach den Gesetzen der logischen Ausbildung des Geistes leicht überschlagen, welche Hauptforderungen an die Geschichte der Philosophie gemacht werden müssen. Sie sind:

1) Selbst denken zu lernen.

2) Die Abstractionen zu erfinden.

3) Die Bedeutung der Abstractionen verstehen zu lernen.

Selbstdenken ist das erste Erforderniß, denn alle diese Ausbildung des Geistes ist unser eignes Werk. Das Selbstdenken muß aber aus Tradition, aus Ueberlieferung und Nacherzählen fremder Gedanken herausgebildet und davon befreit werden; es muß weiter sich selbst über bloße Dichtung erheben, indem die Kraft des Verstandes sich selbst die Gesetzmäßigkeit im Denken giebt. Wo philosophische Gedankenbildung ins Leben treten soll, da muß dieses Selbstdenken walten, der philosophische Gedanke steht daher in der Geschichte immer theils der passiven Ueberlieferung, theils der nur dichterischen Gedankenbewegung entgegen.

Mit dem Selbstdenken entwickelt er sich aus diesen beiden und sogleich fängt ihm auch die Erfindung der Abstractionen, der allgemeinen Vorstellungsarten an. Die menschliche Erkenntniß entwickelt sich nemlich allmählich vom Standpunkt der Wahrnehmung und sinnlichen Anschauung aus; sie fängt vor dem Bewußtsein immer mit der Erkenntniß einzelner Thatsachen an. Ueber diese hinaus

Digitized by Google

zum allgemeinen und möglichen muß sich der denkende Verstand erst selbst helfen, indem er sich die logischen Werkzeuge erfindet und bereitet. Nur mit Hülfe dieser Logik geht das träumende Gedankenspiel des gedächtnißmäßigen Gedankenlaufes und der Einbildungskraft allmählich in bestimmte Gedanken und selbstthätige Anerkennung der Wahrheit über.

Diese logische Ausbildung besteht nun in Sprache und Abstraction, in Wort und Begriff. Dieser beiden nimmt sich anfangs die unwillkührliche Association der Einbildungskraft an, indem sie natürliche Bezeichnungen durch das gewöhnliche in den Verbindungen und natürliche Verallgemeinerungen erzeugt. Der denkende Verstand aber muß erst selbstthätig diese Abstractionen von den Vereinzelungen der Beispiele befreien und sich so die bestimmten allgemeinen Vorstellungen selbst geben; er muß die Bezeichnung nach Aehnlichkeit und Bild in eine Bezeichnung mit für sich bedeutungslosen Charakteren umwandeln.

Für die Erfindung der Abstractionen haben wir daher im allgemeinen zu fordern 1) eine lebendige lebende Sprache, in der sich der Gedanke entwickelt, und 2) in dieser Sprache Schärfe der Abstraction, Bestimmtheit der allgemeinen Vorstellungen.

Die Ausbildung der Logik macht sich in und mit der Sprache, sie ist die Sprachbildung selbst. Rhetorik ist hier eigentlich die Kunst, die im Leben gilt. Aus dieser scheiden sich erst allmählich, wie es uns die Geschichte der griechischen Philosophie ausweist, die besondern Aufgaben der Grammatik und Logik.

Für die Schärfe der Abstraction sind nemlich in der Sprache die Haupterfordernisse, feste Ausbildung der grammatischen Formen und Uebergang

Digitized by Google

von bildlicher Bezeichnung zu für sich bedeutungslosen Zeichen.

Sprache oder Gedankenbezeichnung bildet sich zunächst aus für das Bedürfniß der Gedankenmittheilung als Zeichensprache von sehr verschiedenen Arten, als Gebehrdensprache, Tonsprache, Schriftsprache, aber die lebendige Bedeutsamkeit und die Bequemlichkeit werden bald der Tonsprache den Vorzug vor den andern geben. Ja die Möglichkeit einer selbstständigen Philosophie und bestimmter Fragen nach der Wahrheit fordert schon Tonschriftsprache, das Wort und nicht der Gedanke soll geschrieben werden, damit die Abstraction Freiheit und Schärfe bekommen könne. So scheint geschichtlich die Erfindung der Buchstabenschrift zuerst in der philosophischen Ausbildung über bloß anschaulich bildliche Festhaltung philosophischer Wahrheiten hinaus geführt zu haben. Die Griechen waren ja wohl das erste Volk in unsrer Geschichte, dessen freie Geistesbildung durch Buchstabenschrift unterstützt werden konnte. Eine Schriftsprache, welche so, wie man uns die der Chinesen geschildert hat, die Gedanken selbst schreiben will, wird nie scharfe Zeichen für die allgemeinen philosophischen Vorstellungen erhalten und noch weniger dient dafür Infinitivensprache oder irgend ähnlich unbeholfene Grammatik.

Aber selbst bei der schärfsten Ausbildung der Grammatik gelingt noch keine wahrhaft philosophische Gedankenausbildung, so lange die bildliche Bezeichnung in der Sprache die vorherrschende bleibt. Jede Bilderbezeichnung und jede unklare Metonymie hindert die Schärfe des Gedankens, indem Gedanke und Zeichen, je lebendiger das Bild ist, um so mehr in eins zusammenfließen. In lebendigen Bildersprachen kann die Philosophie nicht über die Anschaulichkeit philosophischer Dichtungen hinaus kom-

Digitized by Google

men; man kann in ihnen nicht einmal theoretische Fragen scharf aussprechen, die Antwort durch ein Bild hat schon den Werth der Erklärung.

Philosophie und Sprache müssen sich gegenseitig einander bilden. Dabei aber kommt der Denker in Widerstreit mit den dichterischen Interessen der Sprache. Dichter fordern lebendigen bildlichen Ausdruck und Reichthum symbolischer Deutungen, ihnen räumt das Volk gern das Recht der Sprachbildung ein, weil man mit Lust an Leben gewinnt. Philosophen hingegen zerstören die Lebendigkeit des Ausdrucks, zernichten das Bild mit mühsamen Aenderungen, mit denen anfangs nur wenigen gedient sein kann. In der That werden aber gesunde Philosophen nie einer Sprache schaden, denn sie machen nur an eine kleine Anzahl Wörter Ansprüche, und läßt man ihnen diese, so wird am Ende dem Volke und den Dichtern mitgeholfen. Auch die bildliche Gedankenfülle gewinnt an Festigkeit und Strenge der Zeichnung, wenn in der Sprache ein durch scharfe Abstractionen gebildetes Gedankengerüste zu Grunde liegt; dagegen die Sprache ohne Schärfe der Abstraction auch nur verwischte Bilder von unbestimmter Deutung liefern kann. Klar zeigt dies die Vergleichung orientalischer und griechischer Dichtungen. Auch der Geschmack hat sich erst zugleich mit der scharfen Auffassung der allgemeinen Vorstellungsarten bilden können.

So giebt es für die Philosophie eine rhetorisch relative Wahrheit, bedingt und beschränkt durch das Gesetz einer einzelnen Sprache. Wer aber Geschichte der Philosophie erzählen will, muß sich über diese zur Wahrheit schlechthin erhoben haben, nicht der Sprechweise und Denkweise einer bestimmten Sprache, sondern den Gesetzen der Abstraction selbst huldigend. In einer gegebenen Sprache kann ich mich den philosophischen

Digitized by Google

Fragen nur bis an eine bestimmte Grenze nähern, nach Verhältniß des Geistes ihrer Abstractionen. Nur so weit lassen sich in ihr philosophische Antworten geben, als in ihr die philosophischen Fragen ausgesprochen werden können. Je bildlicher die Sprache ist und je stumpfer ihre Abstractionen sind, desto weniger wird hier gefordert, und desto weniger läßt sich leisten. Die wahre Philosophie hingegen fordert die unbildlichste, am besten und schärfsten abstrahirte Sprache. Dem Unkundigen schmeicheln leicht die abgestumpften Abstractionen und die bildlichen Philosopheme der Vorzeit, indem der mehr träumende, unbestimmte Ausdruck und die symbolische Deutung den Anschein eines tiefern Blickes und einer lebendigern Vereinigung des Ganzen geben. So sehnen sich manche bei uns wieder nach alten Ansichtsweisen fälschlich zurück, weil sie das wissenschaftliche Interesse nicht klar genug kennen.

Soll die Philosophie fortschreiten, so muß sich der Gedanke in einer frei bildsamen Sprache bewegen; eine zu Ende gebildete Sprache hat ihre Philosophie und ist keiner weiter mehr empfänglich. Philosophiren läßt sich daher nur in einer lebenden und lebendigen Sprache. Der lebenden Sprache setzt man nemlich die todte entgegen, welche von keinem Volke mehr gedacht wird. Für diese giebt es ein Gesetz des classischen Ausdrucks, durch welches sie abgeschlossen ist und sich der Fortbildung philosophischer Ansichten entzieht. Der lebendigen Sprache aber setze ich die verknöcherte entgegen, deren sich kein einzelner Denker oder Dichter mehr bemächtigen darf, indem ihre ganze Ausbildung erbliches Nationaleigenthum geworden ist. Hier lähmt Sprachdespotismus das Selbstdenken. Phrasen sind hier gleichsam erstarrte Gedankenkrystalle, und eine Sprache, welche, wie z. B. die französische, großentheils nicht aus freien Wörtern, sondern aus festen

Phra-

Digitized by Google

Phrasen besteht, hemmt in hohem Grade das fortbildende Selbstdenken. Der Contrast der deutschen und französischen Sprache kann diesen Gedanken mannichfach erläutern. Dem Geist der französischen Sprache ist der philosophische Empirismus tief eingewachsen und in ihm sprachlich verknöchert, dazu war jede neue Sprachbildung von wegen der Akademie verboten, daher ließ sich vom transcendentalen und vom rein sittlichen so schwer genau in dieser Sprache sprechen. Oft zeigte sich dies bei den Versuchen französischer Denker, ihren Landsleuten über unsern Kant zu berichten. Denker wie Villers und Degerando, welche im Deutschen deutsche Philosophie kennen, sprechen doch im französischen Empirismus, wenn sie ihre Gedanken ins Französische übertragen. Fast möchte es wohl dem Ancillon allein gelungen sein, unsre Gedanken in voller Schärfe dort auszusprechen, denn auch die neuesten, welche sich mit der Geschichte der Philosophie so umfassend bekannt zeigen, führen unsre Gedanken zuletzt auf ihren Empirismus oder ganz auf Descartes zurück.

§. 8.

Nur in der Fortbildung einer lebendigen Sprache können also die Fortschritte der philosophischen Geistesbildung gewonnen werden. Aber dies ist nicht Sache des einzelnen Denkers, sondern Sache der ganzen Volksgemeinschaft, und doch werden die Fortbildungen der scharfen Abstractionen Schritt vor Schritt durch das Eingreifen einzelner Denker gewonnen werden müssen. So sind hier Platon und Aristoteles die Lehrer der Jahrhunderte. Wir müssen daher dieses Verhältniß des Einzelnen zur Fortbildung des Ganzen genauer beachten. In der Fülle des Lebens, die sich in der Geschichte der Menschen bewegt, ist es schwer aus der unfaßlichen Menge des einzelnen Le-

Digitized by Google

hens die großen Bewegungen des Ganzen hervorzuheben. Jeder Einzelne fängt sein Leben von vorn, von neuem an, er muß gleichsam alle früheren Stufen selbst durchlaufen, nur daß das Leben mit seiner schon gewonnenen Ausbildung und besonders die schon gegebene Sprachausbildung ihn schnell weiter leitet. Indessen wird hierdurch doch bewirkt, daß jede Zeit in ihren geistigen Entwickelungen mannichfach alle früheren wiederholt. Und der Einzelne wird auf jeden Fall fortgebildet nur vermittelst der Belehrungen seiner Zeit und seiner Vorzeit. Nur vermittelst dieser fortwirkenden obschon oft verkannten Belehrung, die nicht nur bestimmt, auf welche Weise Jeder spricht, sondern auch, wie er widerspricht, bewegt sich der Geist des Ganzen. Dies wendet sich unmittelbar auf die Geschichte der Philosophie an. Der Verstand ist nemlich überhaupt das Bildungsfähige im Menschen. Durch das aber, was er in die Geschichte der Philosophie giebt, steht diese mit der Geschichte der Menschen überhaupt und mit der Geschichte der Wissenschaften in Verbindung. Der wissenschaftliche Geist nemlich, wo er sich auch zeigen mag, ist ursprünglich philosophisch, denn der Philosophie gehört die innere eigene Willenskraft des Geistes, durch die wir denkend die Wahrheit selbst bewußt in unsre Gewalt bringen.

In der Geschichte der Wissenschaften gehört also der Philosophie gerade der Theil, der das innere Leben der Vernunft selbst darstellt. Die äußere Bereicherung durch Erfahrung ist ihr zunächst fremd, aber soll diese wissenschaftlich in Besitz genommen und zum Eigenthum des Geistes gemacht werden, so muß der Anstoß doch von der Philosophie ausgehen. Durch philosophischen Geist geschieht es, daß die Reflexion in die Wissenschaften eingreift, und damit diese erst sich selbst sichert. Technische Auffin-

Digitized by Google

dungen faßt der Kunstfleiß und benützt sie, wie der Zufall sie ihm zur Hand weist, daß aber die Erfahrenheit einer Zeit der andern sicher erhalten werde, daß nicht immer wieder von neuem angefangen werden müsse, wohl auch, daß man mit Erfahrung der Anwendung hülfreich entgegen komme, leistet nur der theoretische Sinn in den Wissenschaften, und dieser ist überall von philosophischem Ursprung.

Daher zeigt uns die Geschichte der Philosophie zugleich die Form des Fortschreitens für die ganze Geistesbildung in der Geschichte der Menschheit. So wenig von diesem Philosophie ist, so wird doch der Geist jedes Zeitalters, es werden die Perioden in der Geschichte der Menschheit sich doch meist den Stufen der Fortbildung in der Philosophie analog zeigen, denn es erscheint in der Philosophie desselben Geistes Entwickelung in seinem innersten Leben.

Diesen Gedanken müssen wir nun mit dem obigen verbinden. Die Fortschritte in der philosophischen Geistesbildung, sagten wir, können nur durch die Kraft einzelner Denker gewonnen werden, und bestehen im tiefsten Grunde in den methodischen Erfindungen, in der Fortbildung der logischen Form unserer Gedankenverbindungen. Jetzt aber sehen wir daneben: jeder Denker ist Sohn seines Volkes, Kind seiner Zeit; die ganze Bildung des Volksgeistes seiner Zeit bestimmt ihm seine Welt- und Lebensansicht. Auf die Geschichte der Philosophie wirkten also mächtig ein alle diejenigen, welche auf die Aenderungen der Welt- und Lebensansichten der Völker in Staat und Religion einwirkten. Aber für den sichern Fortschritt der philosophischen Besonnenheit im Selbstdenken müssen wir diese Interessen von denen der logischen Fortbildung gesondert beachten.

Digitized by Google

Auf eine ähnliche Weise, wie in jedem Gebiet der Erfahrungswissenschaften begreiflich, die Entdeckung der Erklärung des entdeckten vorausgehen muß, finden sich die Verhältnisse auch bei neuen Aufklärungen der Sachen reiner Einsicht. Selbst die Erfindungen in rein mathematischen Forschungen gelingen meist zuerst in unvollständigen Inductionen, und fordern dadurch den Erfinder erst auf, einen strengen Beweis des neu bemerkten zu suchen. Noch viel durchgreifender trifft dies die philosophischen Forschungen. Keinem Philosophen werden seine philosophischen Meinungen dadurch zur Ueberzeugung, daß er ihnen ihre systematischen Beweise oder andern wissenschaftlichen Begründungen beigiebt, sondern Leben und Schule bringen ihm erst Welt- und Lebensansicht in seine Ueberzeugungen, und für die schon gewonnenen bietet er dann seine logischen Hülfsmittel auf, um sie wissenschaftlich zu rechtfertigen. Welt- und Lebensansichten erfindet kein Denker sich selbst, er muß sie vielmehr aufnehmen, so wie sie ihm durch seine Lehrer und besonders durch die Bildungsstufe im öffentlichen Leben seines Volkes zugeführt werden. Mag er da fortbildend oder streitend eingreifen, jedesmal hatte ihm das Leben erst seine Ueberzeugungen von dem festgestellt, was die großen Zwecke und Ziele des Menschenlebens und also auch seiner Forschungen sein sollten. Erst unterthan dieser Aufgabe sucht er dann seine logische Kunst zu verwenden, um seine Ueberzeugungen zu rechtfertigen, und in dieser logischen Fortbildung zeigt dann eigentlich erst der einzelne Lehrer seine eigenthümliche Erfindung.

Dieser Behauptung wollen wir unsre Kunstsprache näher anzupassen suchen. Unter der hier genannten logischen Ausbildung ist nemlich nicht nur die Ausbildung der Denkformen selbst, nicht nur die Ausbildung der Logik zu verstehen, sondern die Ausbildung aller allgemeinen Vor-

Digitized by Google

stellungsweisen der Denkweise nach auch in allen Anwendungen. Dahin gehört neben den Denkformen der Logik, die Handhabung aller allgemeinen Ansichten aus der Erfahrung, die Handhabung aller mathematischen Abstractionen und besonders die Ausbildung und Handhabung aller metaphysischen allgemeinen Vorstellungsweisen. In diesem zusammengenommen besteht jene oben genannte logische Form der philosophischen Ausbildung. Wir wollen dies Ganze daher bestimmter mit dem Namen der Dialektik bezeichnen, so daß wir unter der Dialektik eines Philosophen die Verbindung der Formen seiner logischen und metaphysischen Ausbildung verstehen.

Der so entstehenden Unterscheidung zwischen der Welt- und Lebensansicht und der Dialektik der Denker gemäß erscheint alle Fortbildung und aller Streit in der Geschichte der Philosophie zweigestaltig. Der höchste Streit ist der um die Welt- und Lebensansichten selbst, welcher eigentlich ein Streit der Philosophen überhaupt mit ihren Gegnern, nemlich ein Streit des Selbstdenkens gegen die bloße Ueberlieferung, gegen die bloße Aufnahme fremder Meinungen ist. Der andere untergeordnete ist unmittelbar der Streit der Philosophen untereinander, dieser gilt die Dialektik, die Ansichten über die wissenschaftlichen Methoden zur Ausbildung unsrer philosophischen Ueberzeugungen. Nach dem ersten unterscheiden sich die Glaubensaussprüche und Lebensansichten der Völker, nach dem andern die Lehrmeinungen in den philosophischen Schulen.

Die großen Welt- und Lebensansichten bleiben in der Geschichte der Philosophie weit länger dieselben und nur nach den Abänderungen der Dialektik wechselt die Rede von Tag zu Tag ihre Form, nur daß bei den einzelnen Ausbildungen der Systeme der Blick des einzelnen Mannes

Digitized by Google

mehr oder weniger umfassend, der Grad seiner Geistes-kraft größer oder kleiner sein kann.

§. 4.

Um bei der Erfindung der Abstractionen die Schärfe derselben zu sichern, kann dem vorigen gemäß die wahre innere Geschichte der Philosophie nur im strengen Verbande der philosophischen Schulen fortschreiten, so widerstreitende Verzweigungen die mängelhafte Ausbildung der Dialektik auch untergeordnet in die Fortbildung der Schulen geworfen haben mag. Durch diese Schulbildung soll nun nach der Erfindung der Abstractionen endlich besonders noch gewonnen werden, daß die Bedeutung der Abstractionen genauer verstanden werde. Dies ist es, was in der Geschichte der Philosophie bei weitem als die schwierigste Aufgabe erscheint. Die Sprache des Aristoteles hat schon eine so weit gediehene Schärfe der Abstraction, daß hier für die Erfindung der allgemeinen Vorstellungsweisen schon fast alles geleistet wäre, wenn zugleich hätte klar werden können, wie die allgemeinen Vorstellungsweisen für sich nur als die Werkzeuge der denkenden Selbstbeobachtung und nicht als die constituirenden Bestandtheile unsrer Welterkenntniß zu beachten seien.

So aber hat die große Willkührlichkeit in der Bildung der philosophischen Abstractionen *) das schwankende in die Fortbildung gebracht, welches nur durch die Befriedigung dieses letzten Bedürfnisses **) beseitigt werden kann. Die sichere Hülfe kann uns hier nur von der festen Ausbildung der psychischen Anthropologie kommen. Die Selbsterkenntniß der Vernunft verschafft uns

*) Vergl. mein System der Metaphysik S. 129.
**) S. eben das. §. 26.

Digitized by Google

allmählich eine immer genauere Kenntniß ihrer eignen innern Thätigkeiten, wodurch uns auch für die Denkformen und metaphysischen Erkenntnißformen eine Stelle ihres Ursprungs in unserm Geiste gezeigt wird. Dadurch erhalten wir eine philosophische Topik, durch welche die Mühe erspart und die Schwierigkeit umgangen wird, mit den allgemeinsten Begriffen selbst reflectirend die philosophischen Grundurtheile zu erzeugen, indem wir diese Abstractionen schon nach ihrer Stelle in unsrer Vernunft nach den Gesetzen des mathematischen und ethischen Schematismus der Kategorien gesetzmäßig zu verbinden im Stande sind, und zugleich einsehen, daß die Abstractionen selbst nur Formen der innern Selbstbeobachtung sind und einzig dem Denken gehören, ohne die Gegenstände der Erkenntniß selbst zu bestimmen.

Dieses Verhältniß der psychischen Anthropologie zur Philosophie wurde erst in neuerer Zeit seit Locke und Leibnitz besser verstanden, und uns ist es aufbehalten geblieben zu versuchen, ob wir ihm vollständige Deutlichkeit zu geben vermögen. Psychologie ist freilich von Anfang an in der Philosophie mit behandelt worden, ja selbst das hier fragliche anthropologische Verhältniß der Speculationen ist, gleichsam dem Einzelnen unbewußt, wenigstens seit der Eleatischen Schule in der Geschichte der Philosophie mit in Anregung. Denn dahin gehört der alte Streit, ob man den Sinnen zu trauen habe, oder dem Verstande, oder keinem von beiden; dahin gehören alle Versuche, zur Theorie des Erkennens zu gelangen. Aber erst die neuere Zeit hat die richtige Stelle dieser Untersuchungen, daß sie nemlich der empirischen Psychologie gehören, einsehen lernen. Die früheren nahmen diese Untersuchungen für metaphysisch, selbst Kant hat diesen Irrthum noch nicht ganz vermieden. Von der Vermei-

Digitized by Google

dung desselben hängt aber die sichere Klarheit der Philosophie ab. Diese psychische Anthropologie ist es allein, in der die Philosophie durch wirkliche Erweiterung unserer Erkenntnisse Fortschritte macht, indem die Abstraction selbst Gegenstand der Beobachtung nemlich der innern Erfahrung wird.

Dieser letzte Dienst, den wir für die philosophische Methode von der psychischen Anthropologie fordern, gehört der von uns geforderten gänzlich subjectiven Wendung der Speculation *), womit die Anforderungen an die kritische Methode in der Philosophie vollendet werden. Wir erkennen daher das Ziel der ganzen dialektischen Fortbildungen der Philosophie in dieser vollkommneren Ausbildung der philosophischen Anthropologie, in welcher allein das volle Verständniß der Bedeutung der Abstractionen durch die anthropologische Kritik der Vernunft gewonnen werden kann.

2. Unsre Ansicht vom Ganzen der Philosophie.

§. 6.

Die von uns gestellte Aufgabe der wahren innern Geschichte der Philosophie fragt nicht eigentlich nach den äußeren Schicksalen in der Fortbildung der Philosophie, sondern nach dem Fortschritt der Gedankenentwickelungen selbst. Es kommt hier zunächst nicht darauf an, bei welchem Volke und in welcher Sprache sich eine bestimmte Entwickelung der philosophischen Einsichten unter den

*) Syst. der Metaph. §. 22.

Digitized by Google

Menschen zeigte, nicht darauf, wer die einzelnen Männer waren, deren Geisteskraft die Entwickelung förderte, nicht darauf, wie ein bestimmter Aberglaube lähmend oder anregend eingriff, die Voraussetzung heiliger Sprüche das Urtheil beschränkte oder zur Entfesselung anreizte. Unsre Aufgabe betrifft vielmehr nur die wahren Fortschritte der Aufklärung des philosophischen Geistes selbst, so wie sich diese erst mittelbar in den äußern Erscheinungen der Geschichte der Philosophie kund geben, indem sie von allen jenen Aeußerlichkeiten bald verhüllt, bald zurückgedrückt worden sind. Für diesen Zweck kann nur die wissenschaftliche systematische Ausbildung der philosophischen Einsichten in einer lebendigen Sprache und nach strenger Schulbildung von Bedeutung sein *).

Nur diese wissenschaftliche systematische Entwickelung der Gedanken giebt eine eigentliche Geschichte, das heißt eine die Zeiten hindurch fortlaufende Entwickelung der Philosophie. Denn die philosophischen Gedanken sind die dem menschlichen Geiste allgegenwärtigen. Wo nur irgend unter den Menschen die Sprache zu einigem Reichthum mit Klarheit und Lebendigkeit erwachsen ist, lernt der Mensch von dem Wahren und dem Guten sprechen, da zeigen sich die Ideen des Wahren und Guten in ihren gegenseitigen Beziehungen und Verbindungen. Ein starker Geist der Vorwelt wird oft eine solche Idee kraftvoller, gleichsam eindringender ohne wissenschaftliche Bestimmtheit aussprechen, als weit später die fortgebildete Wissenschaft vermag. Dies trifft alle reinen sittlichen Ideen, alle großen und erhabenen Ideen der Religionsphilosophie.

*) Vergleiche meine Beiträge zur Geschichte der Philosophie. Heft 1. Vorrede.

Digitized by Google

Menschenwürde und Einheit Gottes sind so zu allen Zeiten erkannt worden. Besonders sind hier die Dichter oft weiser gewesen als Priester und Philosophen.

Dieser Ansicht gemäß liegt also in der streng in der Schule fortgebildeten systematisch wissenschaftlichen Form der philosophischen Einsichten der fortlaufende Faden, an dem die wahre Geschichte der Philosophie sich abspielt. Vermittelst dessen bietet sich für unsre Aufgabe eine Methode kritisch geschichtlicher Forschungen an, welche bei bloß äußerlicher Behandlung nicht angewendet werden kann. Wir müssen nemlich von dem Standpunkt unsrer Schule aus voraussetzen, daß wir das ganze Gedankengefüge der Philosophie schon klarer verstehen, als diese oder jene Periode der Vorzeit, daß wir daher das eigenthümliche fremder und früherer Weltansichten und Lebensansichten, so wie die periodischen Wendungen der Dialektik schärfer aufzufassen und zu vergleichen vermögen. Dadurch wissen wir von den Lehrmeinungen Einzelner oft weit mehr zu errathen, als was in den ausgesprochenen Worten selbst liegt. Wir werden dadurch vorzüglich in Stand gesetzt bei unvollständiger Ueberlieferung alter Lehren doch den Geist derselben im Ganzen zu errathen.

So zeigt die Bearbeitung der Geschichte der Philosophie, sobald sie mehr als Excerptensammlung sein will, fortwährend den Einfluß dieser Methode, aber gewöhnlich verwirft der folgende die demgemäß gemachten Anordnungen des früheren. Brucker ordnete fremde Meinungen nach Wolf's System, Tennemann als Kantianer, Ast nach einigen Grundgedanken der Schule Schelling's; andere verwerfen jede von diesen Anordnungen, und Viele mögen die ganze Weise nicht, indem sie dem Gebrauch dieser Methode überhaupt entgegentreten. In der That aber ist kein Beurtheiler der Geschichte

Digitized by Google

der Philosophie im Stande diese Methode ganz zu vermeiden. Wer selbst keine philosophische Ansicht hat, kann auch die eines Andern nicht fassen, und wer eine hat, muß die eines Andern mit der eigenen vergleichen, um sie aufzufassen und zu beurtheilen. Habe ich in meiner Ansicht gefehlt, so wird dies veranlassen, daß ich auch Andere mißdeute. Sollen diese nun weniger mißdeutet werden, so wird es nicht genug sein, sie besser zu studiren, sondern vorzüglich muß auch ich zu besserer eigner Einsicht gelangen.

Dabei ist aber wohl zu beachten, daß die Anwendung unsrer Methode keinesweges darin sich zeigen soll, daß wir die Lehren eines andern Denkers in unsre eigne Ansicht vergleichend umstellen, sondern dagegen wollen wir gänzlich protestiren und anstatt dessen fordern: daß eines jeden Denkers eigne Welt- und Lebensansicht dargestellt, und ein jeder nach seiner eignen Dialektik aufgefaßt werde. Um nun dies leisten zu können, muß sowohl die Kenntniß des Beurtheilers vom ganzen System philosophischer Einsichten hinlänglich fehlerfrei sein, als auch ihm eine richtige Ansicht von der nothwendigen geschichtlichen Entwickelung der Philosopheme in der Sonderung von Weltansicht und Dialektik zu Gebote stehen. Fehlt hier das eine oder andere, so kann diese Methode keine brauchbaren Ergebnisse verschaffen.

Kennen wir die Bildung der Zeit eines bestimmten Denkers nicht, so können wir ihn als Philosophen überhaupt nicht genau verstehen. Ihn aber nur nach den Ergebnissen unsrer Zeit zu loben oder zu tadeln, bleibt von geringer Bedeutsamkeit.

Digitized by Google

§. 6.

Um für uns Vortheile von dieser Methode zu erhalten, und um uns mit Anderen über ihre Anwendung zu verständigen, müssen wir die eigenthümlichen Gesetze unsrer Dialektik und unsrer Weltansicht vorläufig genauer besprechen.

Für das eigenthümliche unsrer Weltansicht kommt alles auf den einen Platonischen Gedanken von der Selbstständigkeit der Geisteswelt an, welchen wir in der nach Kant sogenannten Lehre vom transcendentalen Idealismus verbunden mit der Lehre von der religiösen-ästhetischen Weltansicht ausführen.

Wir wissen, wie in den menschlichen Beurtheilungen von Welt und Leben immer die wissenschaftliche Beurtheilungsweise nach endlicher Wahrheit mit der gläubigen nach ewiger Wahrheit in Verbindung steht. Die erste Beurtheilungsweise giebt die wissenschaftlichen Weltansichten, die Naturansichten, erklärlich nach sinnlicher Wahrnehmung aus den nothwendigen Naturgesetzen. Diese Weltansicht bleibt aber immer an Unvollendbarkeit und Verhältnißmäßigkeit gebunden. Die andere die gläubige Beurtheilungsweise hat ihre Wahrheit nur in der Selbstthätigkeit der Vernunft, und entwickelt ihre Aussprüche immer in der Entgegensetzung des Vollendeten und in sich Bestehenden gegen jene Unvollendbarkeit vermittelst der Ideen vom Absoluten.

Die erste, die wissenschaftliche Weltansicht, entwickelt sich mit Erfahrung und Demonstration; sie giebt die science exacte der Franzosen. Die andere, die gläubige Weltansicht der ewigen Wahrheit, ist die der Selbstständigkeit des Geistes. Die Grundwahr-

Digitized by Google

heiten der Ethik von dem nothwendig Guten und Schönen geben ihr das Leben; sie setzt Glaube und Ahndung dem Wissen entgegen; wir denken ihre Grundgedanken durch die sittlich bestimmten Ideen vom Absoluten, aber wir erleben sie nur in den ästhetischen religiösen Vorstellungsweisen.

Die dieser Weltansicht eigene Unterscheidung der endlichen Wahrheit einer bloßen Erschrümung der Dinge für den Menschen von der ewigen Wahrheit des an sich bestehenden Geisteswesens der Dinge gewährt allein innere Uebereinstimmung in unsern metaphysischen Erkenntnissen, indem sie allein die theologischen Ideen und geistige Ansicht der Dinge von der Urschlammlehre von einer unentstandenen Materie zu befreien im Stande ist.

Ohne die Freiheit dieser Lehre bleibt die geistige Ansicht der Dinge immer von der körperlichen abhängig, und anstatt der freien Schönheit in der sittlichen Weltansicht bleibt für die Theorie des erscheinenden Geisteslebens immer noch irgend eine Art geschmackloser Hypothese stehen, nach welcher der Geist wo nicht ganz, doch beinahe eine sehr feine Luft oder eine sehr feine Art eines impalpabeln Schleimes sein soll. Ferner ohne die Freiheit dieser Lehre läßt sich nie die Gottheit als absoluter Welturheber, sondern nur als Weltformer denken, oder noch consequenter bleibt eigentlich wie bei neueren Schwärmern, namentlich bei Schelling, nur eine Vorstellung von der Gottheit nach der Analogie eines Sonnensystems oder gar einer Maschine stehen, in welchen die Gegenwirkungen von Qual und Liebe den Verstand in Gott aus der Natur in Gott herausbilden.

Die allein richtige Ansicht trennt aber die Wissenschaft von der dichterisch ahndenden Weltansicht und fordert diese Scheidung von dem scharfen philosophischen Urtheil. Darum wird uns in der Geschichte der Philosophie das

Digitized by Google

Verhältniß der Wissenschaft zur religiösen Dichtung so wichtig. Dem Leben ist mythologisch und dichterisch die Weltansicht der Selbstständigkeit des Geistes in Sprache und Mythus immer die erste. Die mythische Weltanschauung faßt die Welt des Lebens unter Ideen. So lange nun der menschliche Verstand sich über den Traum der Mythen nicht erhebt, giebt es für ihn gar keine Philosophie, aber so wie die Beurtheilung der Dinge wissenschaftlich und erklärend zu werden anfängt, tritt mit der philosophischen Anregung des Gedankens die Körperwelt, welche die ganze mathematische Grundgestalt unsrer Weltansicht giebt, als der erste Gegenstand der Erklärungen vor. Daher ist der größte Streit in der Geschichte der Philosophie der zwischen Mythologie und Naturalismus. Priesterliche Weltansichten fühlen sich vornehm in ihrem mythisch vollendeten Weltgemählde und stoßen, mit Haß oder Verachtung gegen die Naturwissenschaften, den Philosophen von sich. Aber der sich wissenschaftlich fortbildende Verstand ist auf der Seite der Philosophie und der Naturwissenschaften, und setzt gegen den Aberglauben in positiven Mythen die Philosophie von Zeit zu Zeit immer wieder in ihre Rechte ein.

§. 7.

Für das eigenthümliche unsrer Dialektik habe ich auf folgende Instanzen aufmerksam zu machen.

1. Selbstdenken und nicht Tradition. Philosophische Wahrheit ist Sache der eignen Einsicht, und kann nicht durch Erzählung oder Ueberlieferung gewonnen werden. Im Völkerleben stehen hier die geheiligten Sprüche einzelner positiver Religionen, in den gelehrten Schulen die ausgeprägten Philosopheme der einzelnen Schulen neben einander. Da ist das Festhalten an bestimmten po-

Digitized by Google

sitiven Religionsansichten in der Menschengeschichte so wichtig für die Ausbildung von Gemüth und Willenskraft, aber der philosophirende Geist soll sich daran nicht binden, ihn fördert vor allem, wie einst zu Athen, wenn der Geist der Denkers an gar keine positive Religionsansicht gebunden bleibt.

Auf ähnliche Weise bedarf die Fortbildung der Philosophie eine schulmäßig gesicherte Sprüche, welche geschont werden soll; so lange nicht vollkommene Ausbildung der Gedanken Veränderungen zum Bedürfniß macht, aber kein einzelner Denker soll sich von den festgestellten Sprüchen seines Lehrers fesseln lassen.

2. Besonders müssen wir uns der großen Kantischen Entdeckungen erinnern, um durch diese unser besseres Verständniß zu gewinnen, und uns die Gründe früherer Irrungen deutlich zu machen. Diese Entdeckungen bestehen im allgemeinsten in der Unterscheidung der logischen Formen, mit welchen uns der denkende Verstand zum Bewußtsein der philosophischen Erkenntnisse verhilft, von den metaphysischen Formen, in welchen wir diese Erkenntnisse selbst besitzen.

Die quantitativen Abstracta, die Begriffe, die Urtheilsformen, Schlußformen und Systemformen, so wie die Vergleichungsbegriffe, durch welche wir diese anwenden, sind nur solche logische Hülfsvorstellungen, vermittelst welcher wir zum Bewußtsein der allgemeinen und nothwendigen Bestimmungen unsrer Erkenntnisse durch die Verbindung der Erkenntnisse unter den Kategorien gelangen.

Hierher gehört die Unterscheidung der analytischen Urtheile, in welchen wir nur Zergliederungen unsrer eignen Begriffe denken, von den synthetischen Urtheilen, in welchen wir uns durch die Verbindung verschiedener

Digitized by Google

Begriffe des Erkenntnisse selbst bewußt werden. Lange Zeit und oft wiederholt hat die Verwechselung der analytischen Urtheile mit den nothwendigen Wahrheiten überhaupt die Vorspiegelung erzeugt, als ob der denkende Verstand für sich ein Vermögen der Erkenntnisse von nothwendigen Principien sei.

Hierher gehört der Gegensatz zwischen den Urtheilsformen und Reflexionsbegriffen einerseits, und den metaphysischen Grundbegriffen in den Kategorien andererseits. Aus der Verwechselung von diesen beiden wies Kant die sogenannte Amphibolie der Reflexionsbegriffe als täuschenden Grund der Grundsätze von Leibnitzens Monadenlehre nach, aber dieselben Irrungen werden uns schon sehr früh in der Geschichte der griechischen Philosophie begegnen.

Hierin liegt ferner der Grund des Gesetzes, daß der menschliche Verstand nur ein analytischer Verstand sei, der Grund des Unterschiedes einer analytischen und einer synthetischen Vorstellung vom Weltganzen. Die Wirklichkeit in unsern Erkenntnissen stellt sich in der Zusammenreihung der Erfahrungen anschaulich in den unvollendbaren Formen von Raum und Zeit zusammen zu einer anschaulichen synthetischen Vorstellung vom Weltganzen. Aber damit wird uns das vollendete Bewußtsein von dem ganzen unsrer Erkenntnisse nicht zu Theil, sondern der nothwendigen Bestimmungen dieses Ganzen werden wir uns erst mit Hülfe der abstracten allgemeinen Uebersichten bewußt, so daß die modalische Bestimmung unsrer Erkenntniß uns erst zu den allgemeinen und nothwendigen Auffassungen von den Naturgesetzen nöthigt, unter denen wir erst die analytische Vorstellung vom Weltganzen denken können, über welche uns dann das Bewußtsein der vollendeten Einheit

des

Digitized by Google

des Ganzen unsrer Erkenntniß erst vermittelst der Ideen des Absoluten erhebt und hier unsre Erkenntniß vollendet.

3. Daher müssen wir uns hier weiter Kant's großer Entdeckung des Systemes der Kategorien und Ideen erinnern.

Schon lange hatte man in der Geschichte der Philosophie angefangen die metaphysischen Grundbegriffe zuletzt in Ontologie, Psychologie, Kosmologie und Theologie zusammen zu suchen. Aber niemand war es gelungen für diese Zusammenstellung ein Princip zu finden, welches die vollständige Uebersicht des Systemes verschaffte. Hier entschied Kant's Entdeckung des transscendentalen Leitfadens, das heißt die Nachweisung des Systems der metaphysischen Grundbegriffe an dem Leitfaden der Urtheilsformen. In der Entwickelung der Lehre gewann er uns dadurch noch weit mehr, indem er erstens durch die Entdeckung der mathematischen Schemate für die Kategorien das System der metaphysischen Grundsätze der Naturwissenschaft vollständig aufzuzählen vermochte, und weiters eine vollständige Darstellung des Systems der transscendentalen Ideen durch die absolute Bestimmung der Kategorien erhielt.

4. In Rücksicht der Logik selbst weise ich nur auf die wichtigsten Lehren hin.

a) Die Unterscheidung der Verstandeswahrheit und der Vernunftwahrheit. Die Lehre vom Verhältniß der Demonstration zu Definition und Beweis zu Wahrheitsgefühl und Deduction.*)

b) Die Lehren von der Verbindung der Erfahrung, Mathematik und Philosophie im Ganzen

*) S. mein Handb. der Religionsphilosophie §. 2.

psychische Ansicht der Selbsterkenntniß, die pragmatische der vermittelnden Gegenwirkung zwischen dem Geist und der Außenwelt, und die politische der geistigen Wechselwirkung in der menschlichen Gesellschaft.

Diese psychologischen Weltansichten bringen zu den Naturgesetzen der beiden ersten die Zweckgesetze und somit die Teleologie hinzu; sie geben zur ἀιτία ἀρχὴ τῆς κινήσεως, dem nexus effectivus, noch die ἀιτία οὗ ἕνεκα, den nexus finalis. Und zwar so, daß der pragmatischen Ansicht die teleologischen Gesetze der Vermittelung (Unterordnung der Mittel unter den Zweck) der politischen die Gesetze der Entwickelung, der Erziehung, der allmählichen Ausbildung des Guten und Schönen gehören.

So gab die Nebenordnung der Naturgesetze und Zweckgesetze hier die eine schwere Aufgabe, neben welcher dann noch die andere der Nebenordnung von Materialismus und Spiritualismus steht. Die ersten beiden Ansichten sind nur materialistisch, die psychische fängt an spiritualistisch zu werden, die pragmatische aber ordnet beides dualistisch neben einander, Körper werden von Geistern gebraucht, und beide wirken gegenseitig auf einander ein. Hingegen die politische Ansicht erhebt sich durch ihre ethische Bestimmung zum selbstständigen Spiritualismus, welcher also gehört

d) der ethischen Weltansicht, in der die psychologische durch die Idee der Selbstständigkeit des Geistes in den Ideen der persönlichen Würde und der Unsterblichkeit belebt wird.

e) Diese ethische Ansicht erweitert sich endlich vom Menschenleben zur Weltansicht unter den Ideen von Gott, ewigem Leben und Freiheit zu der religiösen, gläubs-

Digitized by Google

gen Weltansicht, welche in Ahndungen ästhetisch aufgefaßt wird.

§. 8.

Dem vorigen gemäß will ich nur einige der Hauptinstanzen für die Geschichte der Philosophie näher erläutern.

1. Es giebt keine wahre Weltansicht durch speculative Metaphysik, keine absolute Einheitslehre in Absonderung von der Erfahrung.

In der Geschichte der Philosophie erscheint sehr oft das Trugbild einer reinen Einheitslehre als der eigentlich höheren Wahrheit. Dieses entsteht aber nur durch die Verwechselung der logischen und metaphysischen Formen, indem man meint im selbstständigen reinen Denken eine von aller Sinnesanschauung gesonderte Weltansicht des Einen, unveränderlich wahren erhalten zu können; indem man meint, was sich nicht denkend absolut erkennen lasse und was nicht unveränderlich sei, sei nicht wahr. Man meint mit dem leeren Begriff vom Sein schon das Seiende, das Dasein der Dinge selbst erkannt zu haben.

Dagegen lehrt die wahre Dialektik, nach dem Kantischen Ausdruck, die Immanenz der menschlichen Erkenntniß. Der Anfang und die Grundlage aller menschlichen Erkenntniß ist in den Thatsachen, in dem wirklichen enthalten, aber Thatsachen und wirkliches werden nur erfahrungsmäßig in sinnlichen Anschauungen erkannt. Von diesen kann sich keine menschliche Erkenntniß wirklich sondern, sondern die Principien der Metaphysik sind nur Kriterien, welche durch mathematischen Schematismus auf diese Thatsachen in der Natur oder durch sittlichen Schematismus auf die Erkenntniß der menschlichen Gesellschaft angewendet werden müssen, so daß auch die Ideen für die Erkenntniß nur Bedeutung erhalten, indem wir das sinnlich als wirklich erkannte durch sie deuten.

Digitized by Google

Wer aber die logischen und metaphysischen Formen nicht zu unterscheiden weiß, der faßt leicht die leere Form des allgemeinen apodiktischen Urtheils mit der ursprünglichen formalen Apperception, das heißt mit der metaphysischen Grundvorstellung von Einheit und Nothwendigkeit in einen Begriff zusammen, und meint nun durch die leere Urtheilsform ohne einen gegebenen Gegenstand das Höchste erkennen zu können. Oder, (da hier doch das Ziel durch Gedankenentwickelung gesucht wird,) es kommt das Ganze auf den in Kant's Dialektik der Kritik der reinen Vernunft so ausführlich besprochenen Fehler zurück. Die Denkkraft nemlich wird in das Schlußvermögen gesetzt, und dieses als das Vermögen der Erkenntniß der Principien angesehen, so daß man meint durch die bloße Schlußform ohne gegebene Voraussetzungen die höchste Wahrheit erschließen zu können.

So verfolgt uns seit der alten Eleatischen Lehre dieses Trugbild durch die Geschichte der Philosophie. Man meint die höchste menschliche Weisheit aussprechen zu können, indem man, anstatt von bestimmten Dingen zu sprechen, nur von dem Einen und Vielen, dem Einen und Andern, dem Einen und Keinen, dem Sein und Nichtsein und so weiter die leeren ontologischen Prädicate hindurch redet.

Dieser Mißgriff läßt das Philosophem bei Platon bestimmter zur Voraussetzung der Wesenheit des Allgemeinen ausbilden in der sogenannten Ideenlehre, allein indem Aristoteles diese widerlegt, erhält er doch nur eine Umgestaltung desselben Vorurtheils zu seiner methodischen Regel. Er bildet die bestimmteste Form des bloß logischen Dogmatismus aus unter der Voraussetzung, daß nothwendige Wahrheiten erschlossen werden aus der Definition der gegebenen Begriffe allein, und dies wird

Digitized by Google

der geheime methodische Fehler, der so lange irre führt in dem ganzen logischen Dogmatismus, dem die Sätze des Widerspruches und des ausgeschlossenen dritten als Principien der nothwendigen Wahrheit genügen.

Zwar ist die Richtigkeit dieser ganzen Unternehmung gegen die Dialektik der Scholastiker in der Erfahrungsphilosophie der Engländer und Franzosen sehr richtig anerkannt worden, allein da diese die Natur der Erkenntniß des Allgemeinen und Nothwendigen gar nicht gefunden hatten, so wiederholte sich der alte Irrthum in der Schule des Descartes in neuen Formen. Ja wiewohl Kant alle Vorbereitungen zur Aufklärung dieser Sache hinterlassen hatte, haben dieselben Fehler den größten Theil seiner Nachfolger wieder fast schlimmer als einst die Scholastiker irre geführt bis in die Irrsale der Manifestation des concret allgemeinen Sein und Nichts an sich und für sich in der Schule Hegel's, indem man hier wieder vollständig den allgemeinen Begriff mit dem Seienden verwechselt.

2. Die metaphysische Erkenntniß läßt schon, weil ihre Grundsätze nur Kriterien sind, keine metaphysischen Hypothesen zu. Hier sind die Warnungen ungemein wichtig, welche Kant in der Methodenlehre der Kritik der reinen Vernunft rücksichtlich der Disciplin der Hypothesen giebt.

Dagegen verwickelt sich in früheren Zeiten natürlich die metaphysische Abstraction mit den mythischen Vorstellungen der religiösen Dichtung *), und so entsteht die lange Reihe geschmackwidriger Phantasien, in welchen sein sollende physische Hypothesen mit einer metaphysischen Weltansicht täuschen. Dahin gehören die Lehren vom Chaos mit den Elementenlehren, die Lehren von den Atomen,

*) Siehe mein Handb. der Religionsphilosophie. §. 75. u. f.

Digitized by Google

die Lehren von den Monaden, die Hypothesen über die Wechselwirkung von Seele und Leib, über Entstehung der Kinderseelen und so viel anderer physischer Traum; dahin gehören alle gnostischen Weltgebäude und noch vieles andere, welches in der jetzigen deutschen Philosophie besonders eine Erklärung der Nebenordnung von Körperwelt und Geisteswelt begründen soll.

3. Das wichtigste hierin ist aber unsre Lösung der Aufgabe: die Bedeutung der Abstractionen verstehen zu lernen. Hier geht durch die ganze Geschichte der Philosophie die Grundirrung, welche so viele Lehrer verleitet die Abstracta, sowohl in quantitativer Abstraction die Form eines Ganzen, als in qualitativer das Allgemeine mit der Vorstellung von Einzelwesen zu verwechseln.

Nicht nur die Verwechselung der anschaulichen Form und der gedachten Erkenntniß, (der Raum, die Zeit werden wie Einzelwesen genannt,) nicht nur die Nichtbeachtung der Bezeichnung im Urtheil, sondern überhaupt die in allen Sprachen vorkommende Gleichstellung der kategorischen und divisiven Bezeichnung führt hier irre. Nur das bezeichnete singuläre kategorische Urtheil redet unmittelbar von Einzelwesen; auf diese Art der Urtheile muß daher alle unsre Erkenntniß des Wirklichen gegründet werden. Aber jede Sprache benennt mit gleichem Artikel und als Substantiva auch die bloßen Mittelbegriffe allgemeiner Regeln, bloße Prädicate, z. B. die Schwere, das Licht, die Wärme, der Begriff, die Tugend, als ob sie Einzelwesen wäre. Und so sind sie denn auch so oft in philosophischen Systemen für Wesen genommen.

Die hier geforderten Unterschiede sind auch in der That durch die nur metaphysische Ausbildung der Sprache nicht sicher zu unterscheiden. Hier laufen die Bedeutungen von Realität, Wesen, Sein und Nothwendigkeit so

Digitized by Google

in einander, daß durch diese Worte die Begriffe schwer geschieden werden. Machen wir uns aber die Kantische Lehre von den Kategorien genau bekannt, so erhalten wir hier eine sichere Führung der Gedanken. Selbst, wenn, wie bei Realität, der Sprachgebrauch nicht gut gewählt ist, wird doch die erste Kategorie der Qualität, leicht von der ersten Kategorie der Relation (Substanz, Wesen,) und beide von der zweiten Kategorie der Modalität Dasein, (Wirklichkeit) unterschieden werden, so wie eben auch die erste Kategorie der Relation (Substanz) von der dritten der Modalität (Nothwendigkeit).

Hierdurch stellt sich in unsre Beurtheilungen dann endlich der große Unterschied, ob wir das Wesen der Dinge unter den wesenlosen nothwendigen Formen des Schicksals nach Naturbegriffen oder unter der Idee von der lebendigen Gottheit beurtheilen. Ein durchgreifend gesundes Urtheil sowohl über die Natur der Dinge auf wissenschaftliche Weise, als auch über die ideale Ansicht der Dinge unter der Idee der Gottheit ist nur durch die strenge Festhaltung dieser Trennung zu erlangen.

Die Jonischen Elementenlehren, die Lehre des Herakleitos von dem Feuer als dem Einen und diesem als der Gottheit, so wie die Eleatische Idee von dem Ein und All der Weltkugel sind nur durch Verwechselung der Form des Weltganzen und des Begriffes vom Element oder der Einheit mit der Einheit des Wesens entstanden und für die gesunde Abstraction ganz undenkbar. Eben so sind alle neoplatonischen Ideenlehren so gut als der scholastische Realismus nebst vielem verwandten nur durch die Verwechselung des allgemeinen Begriffes mit dem Einzelwesen entstanden und ebenfalls für die gesunde Abstraction undenkbar.

Digitized by Google

In dieser Verwechselung des allgemeinen und nothwendigen (der bloßen Hülfsvorstellung unsers analytischen Verstandes) mit der Wesenheit des Wirklichen liegt die größte Schwierigkeit für die ganze Ausbildung der philosophischen Erkenntniß, so wie sich diese von neuem in der Kantischen Schule bei der Ausbildung des neueren Spinozismus Schelling's, Oken's, Hegel's, des jüngeren Fichte und Anderer zeigt. Hier hat sich dadurch das Vorurtheil recht fest gestellt: das höhere philosophische Wissen müsse ausgesprochen werden durch die Weglassung aller qualitativen Unterschiede, und also durch die bloße Handhabung der gehaltlosen logischen Begriffsformen.

Anstatt der Erhebung des Glaubens über das Wissen finden diese Lehrer das höhere Wissen nur in der Abstraction von allem Gehalt des Daseienden, und behalten für das Festhalten der höheren Wahrheit nur die leersten ontologischen Begriffe *).

---

*) Hegel hat sich große Mühe um diese hohe Weisheit des Sein — Nichts gegeben. Ich gebe es wohlfeiler wie folgt.

1. Absolute Wahrheit nenne ich das absolute Sein, welches ist die absolute Identität des Subjectes und Objectes, das heißt des Einen und Anderen.

2. Das Subject ist das Eine; das Object das Andere.

3. Das Eine als Eines in der absoluten Identität des Einen und Anderen ist die Gottheit.

4. Das Andere als Anderes in der absoluten Identität des Einen und Anderen ist die erschaffene Welt.

5. Das Eine als Eines ist das an sich und für sich seiende; das Andere als Anderes ist weder an sich noch für sich, es ist das absolut Keine.

6. Die Besonderung der absoluten Identität des Einen und Andern ist der Mensch.

Digitized by Google

So wird mit dieser Rede für sich gar nichts gesagt. Sie dreht für sich nur die leersten Begriffe im Kreise herum, allein der Phantasirende setzt denn doch immer den bekannten abgeleugneten Gehalt in den Beschaffenheiten und Gestalten der erkannten Gegenstände wieder voraus und bildet sich ein, die Wirklichkeit aus tiefer Weisheit erklärt zu haben, während er sie nur blindlings aus der Wahrnehmung wieder aufnimmt.

Wollen wir nun diese Art von Dialektik beurtheilen oder bestreiten, so kommt es für die Unterscheidung des Schicksals und der Gottheit oder für die Vernichtung jeder positiven physikalischen Vorstellung von der Gottheit als natura naturans besonders darauf an, die allgemeinsten Bestimmungen der Ideen des Absoluten recht genau fest zu stellen.

In der Schule des Descartes fand man es unmöglich, daß ein Wesen (eine Substanz) bewirkt sein könne, und daß ein Wesen auf ein anderes einzuwirken vermöge. Dagegen meinten viele, daß viele Wesen dem wahren Sein nach nur ein einfaches (theilloses) seien. Für die gesunde Logik steht dies aber gerade umgekehrt. Es ist eine Voraussetzung mit innerem Widerstreit, daß viele Wesen der Wahrheit nach nur ein einfaches seien. Denn nach dem Kantischen Gesetz der Immanenz der Erkenntniß ist die Er-

---

7. Das Eine als Eines in der Besonderung der absoluten Identität des Einen und Andern ist die Seele oder das an sich und für sich Sein des Menschen.

8. Das Andere als Anderes in der Besonderung der absoluten Identität des Einen und Andern ist der Leib oder die Leinheit, das Nichtsein des Menschen.

9. Die Ineinsbildung des Einen und Leinen in der absoluten Identität des Einen und Andern ist die Weltgeschichte oder das Werden Gottes u. s. w.

Digitized by Google

kenntniß des Daseins der Einzelwesen der Grundgedanke aller Wahrheit, und wenn das Dasein dieser Wesen aufgehoben wird, so ist unsre ganze Erkenntniß vernichtet. Das Einfache aber als aus dem Zusammengesetzten bestehend zu denken widerspricht sich selbst.

So ist die erste Vorstellung des Xenophanes, daß die Welt nicht aus der zerstreuten Vielheit der Erscheinungen, sondern aus der stetigen Einheit des Ein und All der Weltkugel bestehe, ein mathematisch klarer Gedanke, aber wenn damit pantheistisch die Vorstellung verbunden wird, daß Gott das Wesen der Welt und ein einfaches Wesen sei, so widerspricht sich dies in sich selbst. Spinoza mag immer hypothetisch dem einfachen göttlichen Wesen unendliche Attribute beilegen, wenn er dann aber deren Modificationen zu den Wesen der natura naturata als Geister und Körper macht, so widerspricht er sich selbst.

Das Vorurtheil dagegen, daß kein Wesen auf ein anderes einwirken und keine Substanz bewirkt werden könne, ist nur durch die Voraussetzung entstanden, daß sich die Gesetze der Bewirkung a priori müßten ausdenken lassen. Dies ist allerdings unmöglich. Wir lernen sie nur mit Hülfe der anschaulichen Erkenntniß und der Erfahrung kennen. A priori können wir aber deswegen im allgemeinen über die Unmöglichkeit einer Wirkungsweise gar nichts entscheiden.

In der Natur erkennen wir durch den mathematischen Schematismus der Kategorien, daß jede Veränderung bewirkt sei, aber Substanzen in der Zeit weder entstehen noch vergehen können. Losgerissen von den mathematischen Schematen widerstreiten sich aber die Begriffe von Wesen und Bewirkung, die Vorstellung, daß an sich daseiende Dinge bewirkt seien, gar nicht. Vielmehr fordert die vollständige absolute Bestimmung unsrer kosmologisch-

Digitized by Google

theologischen Ideen in der Vorstellung von der erschaffenen Welt als Wirkung der höchsten Ursach aller Dinge nothwendig die Vorstellung erschaffener Wesen, um die Abhängigkeit der erschaffenen Wesen von den wesenlosen nothwendigen Gesetzen absolut zu denken. Aber eben diese Idee der erschaffenen Welt ist ganz von dem negativen Ursprung des Absoluten abhängig, und kann daher physikalisch gar nicht angewendet werden.

---

3. Die allgemeinen Gesetze der Entwickelung der philosophischen Wissenschaften gemäß der Natur des menschlichen Geistes.

§. 9.

Durch die im vorigen gegebene Uebersicht sind wir in Stand gesetzt, ohne irgend Geschichte a priori erfinden zu wollen, doch der geschichtlichen Ansicht der Philosophie aus den Mitteln der Wissenschaft selbst mit leitenden Maximen zu Hülfe zu kommen, vorzüglich um die richtigere Ansicht aller uns fremd gewordenen Vorstellungsarten zu bezeichnen. Wie sehr nemlich auch die zeitlichen Entwickelungen jeder Geschichte vom nicht voraus zu berechnenden thatsächlichen abhängen, so ist doch in der Geschichte der Philosophie, so lange der menschliche Verstand sich an demselben Faden der Ueberlieferungen selbstthätig fortbildet, kein Sprung möglich, indem jeder nur den Gedankengang früherer Denker fortsetzt. Deswegen muß sich mit einer gewissen Regelmäßigkeit auf jedem Standpunkt der Ausbildung vollständig jede Ansicht zeigen, die von ihm aus genommen werden kann. Der Geist wird bei

Digitized by Google

einseitigen Ansichten meist so lange verweilen, als ihnen irgend noch eine neue Seite abgewonnen werden kann, und erst dann, wenn jemand bis zu einer neuen besonders lichten Stelle, welche freiere Aussicht gewährt, durchgedrungen ist, wird jene alte Einseitigkeit ganz verlassen werden.

Die Anwendung der Methode solcher leitender Maximen ist für die Geschichte der Philosophie sogar unerläßlich, indem wir mit bloß erfahrungsmäßiger Zusammenfassung nicht einmal im Stande wären, den Fortschritt in dieser Geschichte anzuerkennen. Denn wie leicht auch ins Auge fällt, daß der philosophische Zeitgeist periodenweis Farbe ändert, (so wie wir leicht Orientalismus, griechische Ansicht, Neoplatonismus, Mittelalter, neuere Philosophie unterscheiden,) so macht sich doch so leicht nicht klar, ob darin Fortschritt, Rückschritt oder bloßer Wechsel liege.

Wir werden die allgemeinsten unter diesen leitenden Maximen unter folgenden vier Gruppen betrachten können:

1. Im ganzen Gehalt der Philosophie vereinigen sich stets die Aufgaben der Theorie, Ethik und Aesthetik mit einander.

2. Die großen Perioden in der Geschichte der Philosophie werden durch die Formen der logischen Entwickelung des Bewußtseins bestimmt nach Intuition, Epagoge und Speculation.

3. Darauf bezüglich müssen wir uns über die Bedeutung von Dogmatismus, Skepticismus und Criticismus verständigen.

4. Endlich den Kampf der Tradition, des Mysticismus und der gesunden Logik mit einander kennen lernen.

Digitized by Google

§. 10.

Das Philosophiren beginnt sobald aus der ersten ästhetischen Weltansicht sich dem Verstande bestimmtere theoretische Fragen, wissenschaftliche Fragen nach Erklärung und Begründung hervorheben. So entsteht der Kampf zwischen Mythologie und Naturalismus, der durch die ganze Geschichte der Philosophie fortläuft, denn die theoretischen wissenschaftlichen Fragen sind zunächst immer naturwissenschaftliche. Aber der Zweck aller Geistesausbildung und somit aller Wahrheit liegt eigentlich in den sittlichen Ideen, daher wird dieser Kampf stets belebt durch die eingreifenden Interessen der Ethik.

Anfänglich ist die Philosophie mythische Religionslehre, welche positive Religion, Wissenschaft, Sitte und Gesetz in eins verbunden enthält. Sobald aber Wissenschaftlichkeit oder theoretisches Interesse erwacht, werden sich die Interessen des Wahren, Guten und Schönen trennen. Das Interesse am Guten und Schönen ist im Leben das näher liegende, das der Wahrheit aber das unmittelbar philosophische, dessen wenigstens periodisch erneuerte Antriebe allein die philosophische Forschung lebendig erhalten und neu wecken.

Sittenlehre und Gesetzgebung gehen in der Geschichte der Philosophie anfangs ungestört ihren Gang für sich, während die theoretische Speculation sich mit physikalischen Träumen und logischen Spitzfindigkeiten unterhält. Nach und nach wecken sich aber zweierlei Streitigkeiten.

Zunächst greift die heller werdende Naturerkenntniß die mythische Grundlage der positiven Religion an, Religionsglaube und Naturwissenschaft beginnen den langen Kampf mit einander.

Digitized by Google

Daneben aber wendet die Spitzfindigkeit ihre Waffen gegen das Gute und Schöne, der Menschenverstand wird an sich selbst irre, und die Philosophen müssen sich erst für ihre Wissenschaft das Feld der praktischen Philosophie erobern. Erst indem von praktischen Weisen der Skepticismus mit seinen eignen Waffen bekämpft wird, bringt die Auctorität der praktischen Ueberzeugungen durch. Auf der letzten Stufe der wissenschaftlichen Ausbildung der Philosophie kann erst dieser Kampf des Naturalismus mit der Mythologie durch die wissenschaftlich klare Unterscheidung der endlichen und ewigen Wahrheit bis zur friedlichen Anerkennung der Sittlichkeit und des Glaubens durchgefochten, und damit das Ziel der ganzen philosophischen Ausbildung der menschlichen Welt- und Lebensansichten errungen werden.

Die praktische Philosophie enthält den Zweck aller dieser Forschungen, aber wegen des in der Philosophie vorherrschenden Interesses der Wahrheit werden die Stufen der Fortbildung doch an der Entwickelung der theoretischen Untersuchungen abgemessen werden müssen. Ja die eigentlich zur Wahrheit führende Gewalt ist hier immer die der Fortbildung der Naturwissenschaften. Denn diese ist die Zerstörerin des Aberglaubens, weil sie allein mit äußerer Gewalt den Menschenverstand zwingt, ihr Gehör zu geben, während alle andern Theile der Philosophie von Menschenansicht beherrschbar bleiben. Der Naturforscher kann rechnend die Zukunft voraussagen, und so die Natur selbst zum Zeugen seiner Wahrheit aufrufen; in Sachen der Sittlichkeit und des Glaubens hingegen geht der Gedanke nur innerlich aus dem Geiste hervor. Bei Verschiedenheit der Meinungen stehen also hier nur Menschensatzungen gegen einander; keine äußere Gewalt steht hier für den Sieger ein, sondern nur die innere Aufklä-

rung

Digitized by Google

ung des Geistes kann die Wahrheit sichern und den Irrthum verdrängen. Daher stellt sich schon so früh in der griechischen Philosophie das Interesse der Forschung auf den Unterschied des φυσικὸν und νόμῳ, des ursprünglichen und der Menschensatzung.

§. 11.

Die Abstufungen in der Ausbildung des philosophischen Geistes bestimmen sich vorherrschend nach den Formen der dialektischen Fortbildung, für welche sich folgende allgemeine Gesetze ergeben.

Der Menschengeist erwacht in Anschauungen und in den Gewöhnungen der Ueberlieferung. Durch seine eigne willkührliche Selbstthätigkeit bringt er hinzu Dichtung und Denken, aber die Träume der Dichtung sind früher, als die besonnene Auffassung der Wahrheit im Denken.

Daher liegt der wahre Anfang des Philosophirens da, wo der Verstand sich selbst die Frage: was ist Wahrheit, zu stellen beginnt. So führt ihn das Denken auf das Absondern und in diesem allmählich auf die schärfere Ausbildung der allgemeinen Vorstellungsarten, der Begriffe. Hier führt die Erfindung der Abstractionen aus dem Leben in die Wissenschaft, von der Beobachtung zum Princip. Sind dann aber die allgemeinen Ansichten erst gewonnen, so macht sich der umgekehrte Versuch, in dem eigentlich erst die Zwecke des Denkens erreicht werden; die allgemeine Ansicht wird an die Spitze gestellt und unter ihr das Leben gefaßt und gedeutet in erklärender Gedankenentwickelung.

Daher hat die Geschichte der Entwickelung der Gedanken drei Hauptperioden, eine erste intuitive, in welcher die anschauliche Auffassung und die Ueberlieferung

Digitized by Google

vorherrschend; eine zweite inductorische, oder besser epagogische, in welcher das Selbstdenken erwacht, indem der Verstand von den Thatsachen im Leben sich erst zu den allgemeinen Ansichten durchfindet, die Abstractionen erfindet mit vorherrschend epagogischem Gedankengang; endlich eine dritte speculative, oder epistematische, wo man das Princip an die Spitze stellt und aus ihm das Leben zu erklären sucht in vorherrschender Gedankenbewegung vom allgemeinen zum besondern.

So bestimmen sich denn auch die Hauptperioden in der Geschichte der Philosophie nach dem Unterschied intuitiver, epagogischer und epistematischer Philosopheme. Wir wollen dies vorläufig durch eine Vergleichung mit der Geschichte selbst deutlicher zu machen suchen.

1. In intuitiven Philosopheme sucht die vernünftelnde Phantasie nur Einheit in der Gruppirung des Weltgemähldes mit dichterischer Erfindung ohne eine strenge Frage nach Wahrheit oder nach der Erklärung der Erscheinungen. Das ganze Weltgemählde wird hier eine festgestellte, dem heilig gehaltenen Ueberlieferung anheimgefallene mythologische Dichtung. So erscheint die Philosophie in den Ueberlieferungen mancher asiatischen Völkerschaften. Gesetzgebende Priestergesellschaften und ihre heiligen Schriften verbinden hier mythisches Ceremonienwesen, Sitte und Gesetz in ein Ganzes. Die Fortbildung geschieht durch reformirende oder revolutionirende Propheten. Hier sind uns über die geschichtlichen Entwicklungen des Geistes wenig bekannt.

Bei diesen intuitiven Philosophemen stehen unmittelbar Gläubige und Ketzer gegen einander; aber die Vererbung läßt diesen Gegensatz in der Geschichte der Philosophie auch bei höherer Ausbildung lange noch stehen, so

Digitized by Google

lange nemlich das Vorurtheil noch besteht, daß Einsichten in die Wahrheit also philosophische Wahrheiten durch Erziehung, durch geschichtliche Ueberlieferung begründet werden können, so lange also die Tradition noch Vorurtheile für heilige Schriften und für blinden Glauben an Rechtgläubigkeit erhält. Hier geht die Erbitterung des Zankes um Glauben und Ketzerei in den milderen Streit des Supranaturalismus mit dem Rationalismus über, wobei der erstere durch lange Zeiten den Glauben gegen den ungläubigen Naturalismus als einseitigen Rationalismus vertheidigen muß. Erst bei der völligen Durchbildung des Rationalismus kann dieser den Glauben und die unmittelbaren Rechte der ästhetischen Wahrheit anerkennen, und so die Fehler der intuitiven Auffassung aus den Wissenschaften verdrängen, indem er den Aberglauben an Theurgie, an übernatürliche göttliche Einwirkungen in die Menschengeschichte zur Entsündigung und Erlösung zerstört und den Unterschied zwischen profaner und heiliger Geschichte aufhebt, dadurch die Physik von den mythischen Anfängen der Weltgeschichte befreit und zugleich die Lehre von den Geistererscheinungen und die Dämonologie aus der Psychologie verbannt.

2. Die Fortentwickelung der Philosophie zu Epagoge und Speculation haben wir nun in dem einen Beispiel der griechischen und christlichen Philosophie vor uns und zwar so, daß wir die griechische die epagogische, die christliche die epistematische nennen können.

Bei den Griechen erhob sich früh der Verstand zu den freien Fragen nach der Wahrheit. Hier band nemlich kein regierender, kein gesetzgebender Priesterstand an Ueberlieferungen, keine heilige Schrift an positive Dogmen und feststehende Mythologie. So strebte in gesunder und freier Geistesentwickelung der Verstand für Welt und Staat nach

Digitized by Google

der Wahrheit und der Geschmack in den schönen Künsten nach der Schönheit. Bald werden hier Mathematik und Geschichte zur Wissenschaft, und die Philosophie entwickelt aus ihren mythischen intuitiven Weltansicht allmählich ihre Lehren von der Wahrheit den natürlichen Stufen der Abstraction gemäß.

Für die äußere Weltanschauung läßt sich hier der natürliche Gang in der Erfindung der Abstractionen leicht ermessen. Dem menschlichen Geist ist zuerst das Ganze seiner Erkenntniß aus dem Gesichtspunkt der sinnlichen Anschauung gegeben. Zunächst bieten sich dem Verstande ausgehend von der mythologischen Auffassung der Welt als eines Geistesreiches ohne Trennung von Natur und Idee, erfahrungsmäßig aufgefaßte Begriffe von allgemeinen Eigenschaften der Materie an und führen zu dem Versuche, dadurch die Fragen nach dem Grunde und der Erzeugung der Dinge zu beantworten. So entsteht jene physikalische Abstraction als die erste, mit welcher die Jonischen Lehrer ihre Lehre von den Elementen und der Vorherrschaft eines Elementes bildeten.

Unter diesen Naturbegriffen trennen sich dann bald die wandelbaren unsichern der sinnlichen Beschaffenheiten, das Empfundene (αἰσθητόν) von den bleibenden nothwendig bestimmten, dem Gedachten (νοητόν) und unter diesen gedachten treten zuerst die mathematischen Begriffe mit ihrer anschaulichen Klarheit hervor. So zeigt sich zum zweiten, in den Pythagoreischen Lehren die Vorherrschaft der mathematischen Abstraction in Zahlformen und Figuren. Aber neben diesen treten auch die philosophischen Einheitsformen hervor, so wie diese in ihrer ersten unentwickelten Weise in den Eleatischen Lehren zuerst erschienen.

Digitized by Google

Erst da, wo der Verstand diese philosophischen Begriffe bestimmter zu handhaben anfängt, beginnt das, was wir jetzt eigentlich Philosophie nennen, mit dem Anfang der dialektischen Gedankenbewegung. Dahin führte bei den Griechen zuerst Zenon von Elea, dem die Sophisten folgten, und die vollständigere Loswindung der Dialektik von den anschaulichen Ansichten wurde erst das Werk der Schule des Sokrates. Hier erhielt daher bei Platon und Aristoteles die epagogische Philosophie ihre Blüthenzeit, und die Erfindung der philosophischen Abstractionen bei Aristoteles einen hohen Grad der Vollendung. Die epagogische Durchbildung hatte ihr Ziel erreicht, und der Gedanke gewann nunmehr immer mehr epistematische Wendung, zunächst in der Frage nach den Gründen der Wahrheit, um welche sich die folgenden Schulen entzweien.

Dieser Streit bekommt zwei Entscheidungen. Einerseits im Skepticismus der Empiriker, namentlich des Sextus, weil die logischen Denkformen keine Quellen der Wahrheit sind; andrerseits in der Forderung einer unmittelbaren höhern Wahrheit, die im Geiste selbst bestimmt ist, so wie sich diese Forderung zuerst bei den jüngsten Akademikern zeigt.

8. Durch den letzten Gedanken werden wir vollständig in die Periode der epistematischen Gedankenentwicklung eingeführt. Die ersten Philosopheme suchen diese höhere Wahrheit anschaulich fest zu halten, nach und nach wird aber der Verstand zu der leeren logischen Speculation im dogmatischen Gebrauch der isolirten epistematischen Methoden der Aristotelischen Syllogistik hingedrängt.

In der ersten Weise tritt nemlich in der Schule die neoplatonische Lehre auf mit ihrer Ekstasis und Theo-

Digitized by Google

rio, sie ergreift wieder mit phantasirender Vernunft, was die vernünftelnde Phantasie erfunden hatte. Aber mit dem gleichen Grundgedanken tritt im Leben auch in der christlichen Lehre die Lehre des Apostels Paulus auf.

Indessen hatten sich die geschichtlichen Verhältnisse wesentlich geändert. Im Alterthum wurde die Ueberlieferung gelehrter und mächtiger, an die Stelle der vorherrschend mündlichen Belehrung in den Philosophenschulen trat vorherrschendes Lesen der Alten, und somit die Herrschaft des Platon und Aristoteles, daneben war die Mathematik besonnener geworden, und hatte des Aristoteles mathematische Philosophie wirklich in Astronomie und Mechanik gegründet, ferner mengten sich orientalische Ansichten ein, — aber endlich der Geist in diesem ganzen Völkerleben erschlaffte. So wußten die Erben bald ihre geerbten Reichthümer wenig mehr zu benutzen, es traten nur schwärmerische Phantasien und blinder Ueberlieferungsglaube in Streit mit einander.

Daher legte sich eine lange Zeit die Philosophie im Dienste der Kirche dazwischen, in welcher die Scholastiker dem leeren logischen Rationalismus vielfach dogmatisch durchbildeten. Erst die Befreiung vom Kirchenzwang machte wieder Fortschritte möglich. Als nun der Geist über die bloße Auffassung der griechischen und arabischen Weisheit wieder zu eigenen Erfindungen geführt wurde, zeigte sich wieder die Physik als das erste glückliche Thema der Speculation. Die speculative Ausbildung der Naturlehre in der Erklärung der Naturerscheinungen aus den Naturgesetzen ist der am fröhlichsten gedeihende Theil der Lehre, indem der erklärende Verstand von der mathematischen Philosophie der Alten ausgehend sich nach und nach immer tiefer in die Gebiete der Erfahrung hinein fand.

Digitized by Google

Aber der Weltansicht nach gab das dem immer fortgesetzten Kampf des Naturalismus mit der Glaubenslehre, wobei dem ersten als übermächtigem Angreifer lange von der andern Seite nur schwache philosophische Vertheidigungsmittel entgegengesetzt werden konnten.

Hingegen der Dialektik nach bot dieses Gelingen in der Naturlehre der ganzen Philosophie zwei Methoden an, welche die neuere Philosophie gestaltet haben, nemlich einerseits die der Erfahrung, der Naturbeobachtung durch Induction, welche Baco von Verulam zur Regel der Schulen des Locke und Condillac machte, und andrerseits die mathematische Methode, welche Descartes dem ganzen neueren Dogmatismus vorschrieb.

Die Ausgleichung des Streites zwischen diesen beiden Methoden ist endlich durch Kant das Ziel der kritischen Methode, das heißt der psychisch anthropologischen Begründung der wissenschaftlichen Philosophie geworden, so wie stufenweis in den Versuchen von Locke, Leibnitz, Hume, Kant bis zu uns die Untersuchungen über die menschliche Vernunft sich immer vollständiger zur Theorie der erkennenden Vernunft ausbildeten.

§. 12.

Neben diesem muß ich zunächst die methodischen Ausdrücke Dogmatismus, Skepticismus und Kriticismus erläutern.

Das Wort σκέψις bedeutet Untersuchung, so ist die Anforderung der Skepsis in der Sokratischen Schule aus des Sokrates Ironie (εἰρωνεία Verstellung), welche keine unbedachte Voraussetzung zulassen will,

Digitized by Google

entstanden, indem man ein vorläufiges aufschiebendes Urtheil jeder Behauptung vorausschickte. Aber bald setzte sich die Sache so fest, daß man unter Skepticismus nicht nur das Gründe fordern und vorbereitende Untersuchen, sondern die Behauptung der Unsicherheit der menschlichen Erkenntniß, also die Herrschaft des Zweifels in der Lehre verstand.

So wird der spätere Gegensatz des Dogmatismus gegen die Skepsis zweideutig. Erstens heißt nemlich die Methode dogmatisch, welche absprechend von ungeprüften ersten Voraussetzungen ausgeht, dieser steht dann die prüfende untersuchende Methode als Skepsis entgegen. Zweitens aber heißt auch jede Methode dogmatisch, welche in einer behauptenden Lehre dem Menschen zutraut, daß er im Besitz der Wahrheit sei. Dem steht die Skepsis mit der Meinung entgegen, daß dem Menschen alles ungewiß und dem Zweifel preis gegeben bleibe. Dazu müssen wir aber gleich vorläufig bemerken, daß in dieser Weise kein Denker schlechthin Zweifler gewesen sei, sondern ein jeder irgend eine Sicherheit für den gesunden Menschenverstand im Hintergrund behalte und nur relativ gegen bestimmte dogmatische Lehren seinen Zweifel geltend mache.

Geschichtlich muß nun alle Philosophie mit anschaulich darstellendem Dogmatismus anfangen. Aber in der ersten Entwickelung der Gedanken sondert sich der empirische Dogmatismus, welcher den Sinnen traut, vom intellectuellen, welcher nur der gedachten Erkenntniß traut. Bald wird dann der Verstand inne, daß die Sinne nichts unveränderlich und nothwendig bestimmen, das Empfundene wird verworfen, nur das Denken bleibt für die Wahrheit. Damit stellt sich eigentlich zunächst die mathematische anschauliche Vorstel-

Digitized by Google

lung von der Außenwelt der nach sinnlichen Beschaffenheiten entgegen, aber das eigenthümliche der reinen Anschauung wird sobald nicht klar, daher wird nur das Denken dem Anschauen entgegen gesetzt, für die gedachte Erkenntniß aber nur die logische Form als Gesetz erkannt. Allein diese logischen Formen sind nur Formen der Wiederholung gegebener Gedanken und haben keinen eignen Quell der Wahrheit in sich. Daher verwirft hier der intellectuelle Dogmatismus den empirischen, wird aber selbst dem Skepticismus zur Beute, und die ganze Dialektik der epagogischen Periode verläuft in diesen Skepticismus, wie die Philosopheme von Pyrrhon, Timon, der neuen Akademie, von Aenesidemos und Sextos Empeirikos zeigen.

Dieser Dialektik stellt sich dann der speculative Dogmatismus einer höheren innern Wahrheit entgegen. Aber indem später die Speculation ihren eigenen Gang weiter geht, rechtfertigt die bessere Erkenntniß der Inductionen den Empirismus, und nun tritt fest der empirische Dogmatismus (bei Baco, Hobbes, Locke, Condillac) dem intellectuellen entgegen, welcher seinerseits die sogenannte mathematische Methode als die dogmatische fordert (bei Descartes, Spinoza, Leibnitz, Wolff).

Indessen auch hier zeigt die Fortbildung noch einmal, daß der Empirismus keine Philosophie gewähre und diese sogenannte mathematische Methode auch nur determinirend wiederhole, ohne einen eignen Quell der Wahrheit zu besitzen. Auch in dieser Dialektik bleibt Zweifel der Sieger (bei Hume, bei Bayle).

Hiergegen wollte nun der Weltansicht nach die unmittelbar gegebene innere Wahrheit im nothwendigen und guten und im Glauben anerkannt sein. Diese Anerkennung konnte jetzt der Dialektik gelingen, wenn Leibnitzens

Digitized by Google

Eintheilung der Aristotelischen ἐπαγωγή in Induction und Abstraction in Verbindung mit Hume's unmittelbarer Ueberzeugung (beliefs) gehörig angewendet wurde. So halfen bei uns Jakobi und Kant. Letzterer eigentlich der Dialektik mit Auffindung der Regeln der zergliedernden, nur abstrahirenden — kritischen Methode, welche wir zur gänzlich subjectiven Wendung der Speculation und psychisch-anthropologischen Begründungsweise fortbilden mußten.

In der Kantischen Schule ist aber anfangs der Gegensatz des Kriticismus gegen den Dogmatismus zu scharf gestellt und zu allgemein angewendet worden, so als ob alle früheren Philosopheme als dogmatische dem Kantischen kritischen entgegengesetzt werden könnten. Dieses aber ist unrichtig. Alle Erfindung auch die der frühesten Zeit ist kritisch gewonnen worden, und Kant's Kriticismus stellt sich eigentlich nur dem logischen Rationalismus der Scholastiker, des Descartes, Leibnitz und Wolff, nemlich der sogenannten mathematischen Methode scharf entgegen. Dabei lehrte Kant zuerst die Regeln des kritischen Verfahrens und machte dadurch die strenge Scheidung der analytischen logischen Formen von den synthetischen metaphysischen möglich.

§. 13.

Endlich haben wir hier noch auf den Kampf der gesunden Logik, welche die Abstractionen in richtiger Bedeutung anwendet, sowohl mit der Tradition als mit dem Mysticismus Rücksicht zu nehmen. Für das Selbstdenken stehen aber hier nur gesunde Abstraction und mystisch mißverstandene Abstraction gegen einander, und dafür haben wir im allgemeinen die Natur des Mysticismus näher zu beachten. Mystische Lehren stehen in der Ge-

Digitized by Google

schichte der Religionen und der Philosophie vielfach neben den klareren Lehren der Schule, ausgezeichnet durch den Anspruch an das Geheimnißvolle, durch Hingabe an dunkle Gefühle und träumende Phantasien, aber oft auch als lebendige eigne Ueberzeugung im Gegensatz der überlieferten, als inneres Licht im Gegensatz gegen Schul- und Kirchen-Orthodoxie. Diese mystischen Ansichten zeigen eine gewisse Verwandtschaft mit bestimmten Philosophemen, sie werden leicht mit Alleinslehre und Pantheismus verbunden sein, werden wegen der Verneinung im Absoluten und den Phantasien vom dem Gestaltlosen als dem ersten zum Nihilismus und zur Weltverachtung hinneigen, für welche bald die Materie das Böse, bald der Teufel der Fürst der Welt ist; sie werden mit dieser Weltverachtung sich in Entsinnlichungs-Phantasien, somit in Kasteiungs- (oder Mönchs-) Moral verlieren *).

So gestalten sich mystische Lehren in großer Mannigfaltigkeit willkührlich ersonnener Träume, aber neben dem roheren Aberglauben in äußeren Bildern der Naturerscheinungen, bleibt eine eigenthümlich tiefere Bedeutung des Mysticismus denjenigen Lehren, welche wir vorherrschend die vom inneren Lichte nennen können. Diesen gilt der äußere physikalische Aberglaube entweder gar nichts, oder bleibt wenigstens nur phantastische Nebensache, während der Grundgedanke nur durch eine innere psychologische Täuschung festgestellt wird, indem man die nothwendigen philosophischen Wahrheiten im innern Lichte als innere Anschauungen zu erkennen meint, welche endlich zur ent-

*) Heinrich Schmid, der Mysticismus im Mittelalter in seiner Entstehungsperiode. S. 15 f. Lieber, Hugo von St. Victor. Einl.

Digitized by Google

zückten Anschauung Gottes oder eines Göttlichen führen sollen, indem man innere Träume der Phantasie für höhere Anschauung des Göttlichen nimmt.

Dabei aber berühren sich doch nur Geschichte der Philosophie und Geschichte des Mysticismus einander, und wir müssen uns hüten nicht zu viel von der letzteren mit aufzunehmen, da es thöricht wäre, hinter den verworrenen Träumen der meisten Mystiker einen festen wissenschaftlichen Hintergrund voraussetzen und errathen zu wollen. Deswegen bezeichnen wir in Beziehung auf Philosophie mit Mysticismus nur die klarere wissenschaftliche Grundlage, durch welche das geheimnißvolle, das dunkle Gefühl und die leere Phantasie erst Vertrauen finden. Diese Grundlage liegt immer in der wissenschaftlichen Verwechselung einer abstracten Vorstellungsweise mit der Erkenntniß des Einzelnen und Wirklichen, so daß uns die Erörterung dieser Fehler auf §. 8. 3., und dann auf System der Metaphysik §. 26. in Verbindung mit Handbuch der Religionsphilosophie §. 75. bis 78. zurückweist.

Jede gedachte Erkenntniß von Gegenständen fordert ein kategorisch bezeichnetes Urtheil, welches das Einzelne wirkliche der Anschauung festhält. Jedes andere Urtheil bleibt für sich unbestimmt, giebt nur Gedanken von Möglichkeiten oder von leeren nothwendigen Formen. Aber die Abstractionen, durch welche wir uns des Allgemeinen und Nothwendigen bewußt werden, muß der Verstand erst erfinden; unmittelbar erkennt er anschaulich und daher ist es natürlich, daß er überall da, wo er die Macht der abstracten Vorstellungen in einem neuen Gebiete kennen lernt, diese anfangs für höhere anschauliche Erkenntnisse nimmt, und somit mystisch den leeren abstracten Formen die Wesenheit, die Substantialität ertheilt,

Digitized by Google

sie hypostasirt, als Körper, Geister oder unbestimmt zwischen diesen beiden. Dies ist die erste Grundlage aller mystischen Vorstellungsarten, dazu kommt dann noch für die Ausführung die Bedeutung des Bildlichen in den philosophischen Metaphern hinzu, und führt so die mystische Anschauung in die weiten Gebiete des mythischen und dichterischen.

Um die philosophischen Grundlagen des Mysticismus genau zu verstehen, muß daher theils diese Lehre von der Hypostasirung, theils die von der philosophischen Metapher eingesehen werden.

1. Alle wahre Hypostasirung in der menschlichen Erkenntniß, das heißt alle Erkenntniß von wirklichen Wesen muß durch die Zurückführung auf die Kategorie der Substanz bestimmt werden, und die abstracte Erkenntniß der losgerissenen nothwendigen Formen bietet nur dem Verstande ein Hülfsmittel der Selbstbeobachtung an, welches der Wahrheit der Erkenntniß nicht gehört. So z. B. dieses Wasser hier, dieser Baum hier ist Etwas; aber Wasser, Baum, Licht, Feuer im allgemeinen ist Nichts, nemlich kein Wesen, sondern diese Worte bezeichnen allgemeine Begriffe, welche erst als Prädicate mit Subjecten verbunden, oder als Mittelbegriffe für den Schluß bestimmt werden müssen, um zur Erkenntniß gebraucht werden zu können.

2. Es muß eingesehen werden, wie durch das Verhältniß der endlichen und ewigen Wahrheit, durch das Verhältniß der Kategorien und Ideen die Grundlagen der philosophischen Metapher für die ganze menschliche Erkenntniß bestimmt werden.

In der gewöhnlichen Dichtung bleiben alle Gleichnisse, wenn der Ausdruck auch metaphorisch ist, doch nur bildlich gemeint, wir denken nur eine Vergleichung verschie-

Digitized by Google

dener Dinge um ihrer Aehnlichkeit willen. Daher das Todte oft nur Witzende der Allegorie. In dem Philosophischen unsrer Ueberzeugungen liegen aber zwei Quellen der wahren Metapher, wo in der That das Eine für das Andere gilt, wo nemlich zwei Erkenntnißweisen des Menschen von dem einen und gleichen Wesen der Dinge reden. Erstens nemlich erscheint dem Menschen in Raum und Zeit das wahre Wesen der Dinge; wir setzen in der Einheit unsrer Ueberzeugungen die Wesenheit des endlich erkannten der Wesenheit des ewig wahren gleich. Zweitens die Körperwelt ist dem ewig wahren Wesen nach das Eine und Gleiche mit der Geisteswelt. Dadurch entsteht uns eine physikalische metaphorische Weltansicht, welche die Erscheinungen der Körperwelt — und eine ethische metaphorische Weltansicht, welche die Erscheinungen des geistigen Menschenlebens auf die ewige Wahrheit deutet. Für die gesunde Logik sind nun diese metaphorischen Weltansichten nur von ästhetisch-religiöser Bedeutsamkeit, durch mystisches Mißverständniß hingegen werden sie wissenschaftlich genommen, und daher können wir hier nach bestimmten Regeln gewisse Formen von mystischen Systemen ableiten, die sich in der Geschichte der Philosophie regelmäßig wieder finden.

Das Spiel mit den Geheimnissen des Absoluten wirft den meisten mystischen Ansichten einen gemeinschaftlichen Schleier über, unter welchem die Glaubenslehre in theosophische und theurgische Wissenschaft verwandelt werden soll. Daneben bestimmt die ethische Metapher den Geist, die physikalische die äußere Gestalt der Lehre. Götter und Geisterwelt, Sündenfall, Seelenwanderung, Reinigung und Heiligung gehören der ethischen, die physikalische Ausmahlung des Bildes der andern.

Digitized by Google

Die festesten Formen der Abstraction gehören dabei den Grundlagen der physikalischen Metapher, denen wir hier genauer folgen können.

Da das mystische Mißverständniß Idee und Natur nicht unterscheidet, so muß die Spitze der Lehre eine naturwissenschaftliche Gotteslehre werden. Daher treten die ersten griechischen Abstractionen hier an die Spitze. Der Naturbeobachtung erscheinen die Dinge unter den Naturgesetzen verbunden, so daß zuerst Stoff und Kraft oder nach Aristoteles αἰτία ὡς ὕλη und αἰτία ἀρχὴ τῆς κινήσεως aus einander treten. Dies giebt das Pythagoreische: Gegensätze sind die Anfänge der Dinge und den höchsten Gegensatz ἄπειρον und πέρας, das unbegrenzte (gestaltlose) und die Grenze. Aber diese unverbundenen Gegensätze genügen nicht, der Verstand fordert die Einheit darüber, so wie Platon im Philebos über ἄπειρον und πέρας die αἰτία τῆς συμμίξεως setzt. So wird der Anfang aus dem einfacheren Dualismus zum dreigestaltigen fortgeführt, zu den mit Dreieinigkeitslehre verwandten Auffassungen.

Dem Gehalte nach sahen wir oben die Abstractionen sich stufenweis physikalisch, mathematisch und philosophisch entwickeln. Auf der ersten Stufe zeigen sich die mystischen Phantasien der Elementenlehre und Kosmogenien, wie sie z. B. in Brahminischer und Parsischer Mythologie und in den Jonischen Philosophemen spielen. Der mathematische Mysticismus der Zahlen und Figurenlehre ist für uns der Pythagoreische, der aber auch in die meisten Mythologien seinen Eingang gefunden hat. Die philosophischen Abstractionen bringen endlich den logischen oder dialektischen Mysticismus, der das alte Trugbild der speculativen Metaphysik erzeugt und erhalten hat, nach welchem durch das Sinnen über Einheit und

Digitized by Google

Nothwendigkeit die höhere Wahrheit und Weisheit e
forscht werden soll. Im allgemeinen ist dies also die sog
nannte Platonische Ideenlehre oder der schola
stische Realismus. Für die speculative Ausbildung
aber müssen wir schärfere Zeichnungen der Weltansicht un
terscheiden.

Die Extreme in den Systemen sind die Voraussetzung
nur der Körper (der Materie) als Substanzen und die
Voraussetzung nur der Geister als Substanzen. So steht
dann zwischen den Extremen eines Materialismus,
welcher die Welt aus Atomen aufbaut und des Spiri-
tualismus, der sie aus denkenden Monaden bestehen
läßt, in der Mitte die unbestimmtere Abstraction der Einheit
und Nothwendigkeit. Wird hier die Einheit zum Grund-
gedanken gemacht in der Idee von dem einen Wesen, wel-
ches Alles ist, so entsteht der Pantheismus, wählt
man aber die Nothwendigkeit, unter der alles besteht, zum
Grundgedanken, so entsteht der Fatalismus. Daher
können wir uns hier über folgende Abstufungen näher ver-
ständigen:

Materialismus,
Atheismus,
Nihilismus,
Fatalismus,
Pantheismus,
Hylozoismus,
Emanationslehre,
Spiritualismus.

Der Materialismus spielt mit dem Grundgedan-
ken, daß alles nur vermittelst der Materie sei. Diese An-
sicht ist für die Raum- und Zeitbestimmungen in
der Erscheinungswelt ganz richtig, für die Idee
ohne Bedeutung; wo aber Natur und Idee nicht gehörig
unter-

Digitized by Google

unterschieden werden, kann sie zu vielen Irrungen Veranlassung geben. Recht scharf bestimmt kommt indessen der Materialismus erst in der neueren Zeit vor, wo man gegen den alten Hylozoismus erst nach Descartes Körper und Geist bestimmt als zwei Arten der Substanzen einander entgegengesetzt, und dann alles nur aus dem körperlichen erklären will.

Atheistisch ist jede Weltansicht, welche die Weltordnung ohne die Idee Gottes fassen will. Dies ist wieder für jede Naturansicht richtig, für die Idee bedeutungslos, kann aber ebenfalls da irren, wo Natur und Idee sich nicht getrennt gedacht werden.

Fatalismus macht den Zufall (τύχη), Determinismus die Nothwendigkeit (ἀνάγκη, εἱμαρμένη) zum Herrn der Welt. Hier ist schon für die Naturansichten Zufall als blinde Nothwendigkeit von der verständlichen Nothwendigkeit zu unterscheiden *). Aber neben der blinden Nothwendigkeit des Zufalls alle Gültigkeit allgemeiner Gesetze abzuleugnen, wie die Epikureer es gegen die Stoiker wollten, ist nach der Natur des menschlichen Verstandes in der That unausführbar und der Consequenz nach ist der Fatalismus die Schicksalslehre, welche nur die Naturnothwendigkeit zum Princip macht, und dagegen die Ideen ganz verwirft. Daher sind in der Geschichte der Philosophie Fatalismus und Determinismus besonders im Gegensatz gegen die Lehre von der Vorsehung und im Gegensatz gegen die Idee der Freiheit zu beachten. Inconsequenter setzen aber viele, nach der Weise jener Scholastiker, welche über die natura naturata noch die Gottheit als natura naturans stellen, zwar erst eine fatalisti-

*) System der Metaphysik. §. 55. 56.

sche Weltansicht fest, dann aber noch die Gottheit darüber. Hier ist noch näher zu bemerken, daß der frühere Fatalismus materialistisch nur die Nothwendigkeit der Naturgesetze zu seinem Princip macht, daneben aber noch ein besonders neuerdings versuchter psychologischer Fatalismus steht, vor dessen Täuschungen wir uns besonders in Acht zu nehmen haben. Hier macht man nemlich das Gesetz der menschlichen vernünftigen Thätigkeit zum Princip des Daseins der Dinge, indem die Gottheit einem Schicksal der Selbsterkenntniß unterworfen und die Entstehung der Welt aus der Selbstoffenbarung Gottes erklärt wird. Dies ist in unsrer Schule bei Fichte und Schelling und unklarer aufgefaßt bei Hegel die letzte Zuflucht der hypothetischen Metaphysik geworden.

Pantheismus ist die Lehre, daß alles in allem Gott sei. Dies Wort hat erst da eine scharfe Bedeutung, wo im Philosophem etwas darauf ankommt, ob man in Gott oder durch Gott die Welt bestehen läßt. Daher ist diese Benennung öfter gegen unklare Lehren ein warnender Tadel, als Bezeichnung einer festen Lehrmeinung. Es ist nemlich leicht einzusehen, daß der Consequenz nach jeder Pantheismus Determinismus werden müßte, und also eben so gut Atheismus genannt werden könnte, so wie, daß der Consequenz nach jede Lehre, die sich ein adäquates Wissen von Gott zutraut, und das geheimnißvolle der Religionswahrheit verkennt, Pantheismus sei.

Spiritualismus ist die Lehre, daß nur der Geist wahrhaft vorhanden sei. Diese Lehre ist also der Idee nach richtig, aber wissenschaftlich und für die Naturbeurtheilung unausführbar.

Hylozoismus ist die Weltansicht, welche die Materie selbst als lebendig voraussetzt. Dies ist in einfachster

Weise die ursprünglich mythologische Weltansicht, welche die Welt wie ein belebtes Thier ansieht, — worin eigentlich die ästhetische Wahrheit nur unbeholfen ausgesprochen ist.

Emanationslehre nennen wir die Vorstellung von der Ausströmung der Welt aus Gott. Diese ist aus der allgemeinsten Form des logischen Mysticismus aus dem Schema der Classification der Begriffe entstanden, aber meist nur in Verwechselung mit astronomischen Bildern und mit Geschlechtsregistern ausgeführt worden.

Endlich Nihilismus oder die Lehre, daß das All Nichts sei, scheint vielleicht zunächst undenkbar, aber doch liegt er in allen Systemen der totalen Indifferenz verborgen, und tritt mit anschaulicher Bestimmtheit da auf, wo man das gestaltlose z. B. als Artikel zum ersten und zum Princip macht, und für die Entwickelung der Weltgeschichte nur das Böse zum Erklärungsgrund giebt. Das Böse ist hier das Princip der Entzweiung, welche in der Weltgeschichte wieder aufgehoben werden soll, um zur Einheit der ewigen Ruhe zurück zu führen, so wie diese Vorstellung bei Neoplatonikern, Gnostikern und Buddhisten vorkommt.

4. Eintheilung der Geschichte der Philosophie.

§. 14.

Unsere Geschichte der Philosophie kann nur die griechisch-römisch-christliche sein. Von andern asiatischen Philosophemen wissen wir weder die Zeit der Ausbildung

Mythologie fremdher stamme oder nicht. Allerdings imponirt noch zur Zeit der großen attischen Denker den Griechen die höhere Ausbildung der Völker in Asien, aber die Griechen denken selbst und frei im Volke, die Griechen allein finden sich zum hellen, wissenschaftlichen Gedanken durch. So erhalten wir folgende Uebersicht:

Erster Abschnitt von Hesiodos bis zum Apostel Paulus, die epagogische Entwickelung der Philosophie bis zum Anfang der speculativen.

Aus mythologischen Lehrgedichten entwickelte sich die Philosophie über den Ursprung der Dinge anfangs nur in physikalischen, dann in vorherrschend mathematischen, endlich in philosophischen Abstractionen. Mit den letzteren fing Zenon von Elea an den Gedankengang dialektisch zu leiten, und gezogen von den praktischen Untersuchungen wurde bei Sokrates die Dialektik selbstständig. So erreicht bei Platon und Aristoteles die epagogische Philosophie ihre Blüthe, und die Erfindung der philosophischen Abstractionen ihre Reife.

Dadurch wurde den späteren Schulen die Hauptaufgabe: die Kriterien der Wahrheit zu finden. Aber diese Untersuchung verrichtete sich, wegen der Leerheit der bloßen Denkformen, in Skepticismus, und nur das unbedingte Postulat der höheren innen im Geiste gegebenen Wahrheit führte weiter.

Zweiter Abschnitt vom Anfang der christlichen Lehre bis zur Erfindung der Erfahrungswissenschaften, oder vom Apostel Paulus bis auf Galilei und Bacon von Verulam.

Im Allgemeinen änderten sich die frühern Verhältnisse. Die gelehrte Ueberlieferung wurde durch Staatsanstalten gesichert, die Mathematik der Platoniker wurde feste Wissenschaft; die Verbindung mit orientalischen Vorstellungsarten änderte die griechisch-physische Weltansicht in eine anthropomorphische um, die physikalische Metapher des Heidenthums wurde mit einer ethisch-politischen vertauscht.

So entwickelte sich die einfache christliche Lehre und neben ihr die neoplatonische. Aber der Geist erschlaffte, die christliche Lehre wurde bald kirchlich, und so der Philosophie fast entzogen.

Daher blieb in der scholastischen Philosophie der Mönchsorden fast keine andere philosophische Selbstthätigkeit, als im einseitigen Gebrauch der von Aristoteles aufgewiesenen epistematischen (logisch-dogmatischen) Methoden.

Das erfinderische bürgerliche Leben der Deutschen, die Rückkehr zu den Griechen und der Kampf der Deutschen gegen die Hierarchie weckte dann von neuem das philosophische Selbstdenken, und Galilei und Bacon von Verulam wurden die Erfinder der Methoden der Erfahrungswissenschaften.

Dritter Abschnitt. Von der Erfindung der Methoden der Erfahrungswissenschaften bis zu Erfindung der selbstständigen Methode der philosophischen Wissenschaften bis auf Kant.

Seit Galilei begann der Kampf der neuen Naturwissenschaft mit der Kirche, der Kampf der Philosophen mit den Priestern, der Kampf des Naturalismus als Rationalismus mit dem Supranaturalismus.

Digitized by Google

auf dem Gebiete der Philosophie selbst entwickelte sich die Lehre unter dem Gegensatz des Baconischen Empirismus mit den Cartesischen Rationalismus, auf der einen Seite Erfahrung und Induktion, auf der anderen strenge logische Dogmatismus als sogenannte mathematische Methode. Die erste Methode durch Locke und Condillac, die andere durch Leibnitz wieder zur Ausbildung der Wissenschaft angewendet.

Leibnitz vertheidigte dabei am bestimmtesten die Rechte des Rationalismus neben dem Empirismus, während Bayle und Hume beide wieder in Skepticismus auflösten und die mathematisch-physikalische Schule den härtesten Naturalismus dem Supranaturalismus entgegen setzte.

Nun trat Kant ausgleichend dazwischen.

Vierter Abschnitt. Kant und unsre Zeit.

So trefflich die neu gefundenen empirischen Methoden sich bei der Fortbildung aller Erfahrungswissenschaften in Natur und Geschichte erprobten, so konnten sie consequent doch eigentlich gar keine Philosophie anerkennen lassen, die mathematische Methode des Descartes ließ sich aber nur auf willkürlich gemachte Voraussetzungen anwenden. Diese Mängel, vorzüglich der letzteren Methode, wurden Kant zuerst hinlänglich klar, und er erkannte dagegen die zergliedernde Methode als die allein dem philosophischen Selbstdenken anpassende. So setzte er glücklich den Kriticismus dem Dogmatismus und Skepticismus entgegen.

Mit Hülfe dieser Methode erfand Kant das wissenschaftliche Princip der Metaphysik in der Lehre von den

Digitized by Google

Aber ihm war dies alles in zerstückten Untersuchungen klar geworden, denen die Einheit fehlte, — eine Einheit, welche nur durch psychisch-anthropologische Begründung der ganzen Lehre gewonnen werden kann.

Er hatte die eigentliche Logik keiner neuen Erforschung unterworfen, darum blieb seine Dialektik zu künstlich vermittelt, darum fehlte ihm die Verbindung der Glaubenslehre mit Religion und Aesthetik.

Sein Hauptfehler ist aber die in seiner Bestimmung der transcendentalen Erkenntniß begangene Vermengung der metaphysischen Erkenntniß mit Erfahrungsseelenlehre.

Bei dieser Lage der Dinge soll erst noch die kritische Logik den Sieg über die Wolffische erringen. Kant's gemeinverständliche Nachfolger, welche ihn nicht bloß commentirten, sondern ein ganzes System der Philosophie darzustellen suchten, begingen meist den Fehler, seine Lehre nur zu überliefern, anstatt sie selbstdenkend zu entwickeln, indem sie noch bei Wolff's dogmatischer Logik blieben. Der schwierigste Fehler liegt aber in der Vermengung von Metaphysik und Erfahrungsseelenlehre, im transcendentalen Vorurtheil, dies hat die meisten der Nachfolger irre geführt, und dazu brachte dann Fichte noch den unglücklichen Gedanken, die Philosophie in einer willkührlich ersonnenen Formelsprache auszubilden. Dadurch ist der größte Theil der am meisten beachteten neueren Versuche ganz verunglückt.

Digitized by Google

Die gesunde Fortbildung der Philosophie wird nur auf dem Wege der psychisch-anthropologischen Begründung der ganzen Lehre gewonnen werden, indem wir der Kantischen Entdeckung des Systems der metaphysischen Erkenntniß genauer folgen und durch die Theorie der erkennenden Vernunft nachweisen, wie dieses System der menschlichen Vernunft eigen sei.

Erster Theil.

Die Geschichte der Philosophie bei den Griechen von Hesiodos bis zu Paulus dem Apostel.

Digitized by Google

Erster Theil.

Die

Geschichte der Philosophie

bei den Griechen

von

Friedrich Ueberweg.

Digitized by Google

Erste Abtheilung.

Von den Anfängen wissenschaftlicher Philosophie in Griechenland bis auf Sokrates.

Erstes Kapitel.

Hesiodos.

§. 15.

Die Geschichte der Philosophie bewegt sich fort theils in der Entwickelung des freien dichtenden und denkenden Geistes, theils in den gebundenen Formen der Ueberlieferung. Aus dem Leben der meisten asiatischen Völker kennen wir nur das letztere. Der Gedanke ist festgestellt in theokratisch-sanctionirten Gesetzbüchern des Cultus und des Rechtes, in heiligen Schriften und in erblichen Staatseinrichtungen. Dies giebt für sich der wahren Geschichte der Philosophie keine Aufgabe. Nur wenn wir irgendwo freie Gedankenentwickelung beobachten, kann die Frage hinzu kommen, welche Ueberlieferungen ihr etwa zur Grundlage dienten, oder im Fortgang auf sie eingewirkt haben.

Bei den Griechen war dies anders. Hier regierte keine Priesterkaste, hier fesselte keine heilige Schrift den frei dichtenden und denkenden Geist, die heilige Sage (ἱερὸς λόγος) wurde großentheils bald Eigenthum der Dichter. Auch die freien Städteverfassungen waren frei von unumstößlichen erblichen Sanctionen; dem Gesetzgeber blieb der Gedanke frei, und ändernd durfte er in alle Lebensverhältnisse eingreifen.

So entwickelte sich hier die Philosophie aus der dichterischen Auffassung der Mythologie und aus der Sammlung von Sittensprüchen. Die ersten philosophischen Schriften sind mythologische Lehrgedichte, und dichterischer Ausspruch ethischer Gnomen.

Hier fragt sich nun beim Anfang, ist in diesen ersten Entwickelungen der Gedanken der griechische Geist seines eignen Lebens froh geworden, oder lebt er nur von Aneignung fremder Ueberlieferungen? Darauf antworte ich zunächst, wir wollen den Verlauf der Begebenheiten erzählen, von dem wir etwas wissen, und nicht einen Verlauf erdichten, von dem wir nichts wissen. In den ersten Nachrichten von der Entwickelung der Philosophie in Griechenland finden wir nun einen Fortgang, der auf das klarste nach den Gesetzen des Selbstdenkens erfolgt, und also das eigne Leben des griechischen Geistes zeigt.

Dagegen haben manche die Hypothese einer älteren Weisheit oder sogenannten Gnosis ersonnen, von welcher den Griechen nur nach und nach Theile bekannt worden seien. Eine Weltansicht etwa von der Art, wie sie bei den Neoplatonikern fertig geworden ist, soll vor uralter Zeit schon irgendwo (ich weiß nicht wie) in Asien bekannt gewesen sein, und von solcher Bruchstückweise den Griechen bekannt worden sein. Ich wüßte auch nicht, wie

[illegible] gelehrten Mannes, der in diese Phantasie verliebt ist, und nichts vom Selbstdenken hält, mit einer Widerlegung dieser seiner Meinung beikommen wollte. Denn allerdings halten Pythagoras und Platon viel auf die Weisheit ägyptischer Priester. Jemand erzählt: Moschos der Syrer habe zuerst von den Atomen gelehrt; ein anderer: die Chinesen und Chaldäer wissen so gut als Pythagoras von der Harmonie der Sphären; wieder einer: ein Brahmine sagt so gut wie Parmenides, das Sein ist und das Nichtsein ist nicht, und so das ähnliche. Ferner, wer erkennt nicht, daß in der neoplatonischen Weltansicht so viele zerstreute Ansichten einzelner früherer Lehrer enthalten sind; endlich wie oft versichern uns nicht die Geheimnißkrämer und Schwärmer der letzteren Zeit selbst, daß alle alte Weisheit der früheren aus Indien und Aegypten gekommen sei. Ob also hier derselbe Gedanke an mehreren Orten unabhängig von einander erwacht sei, oder ob er aus Asien nach Griechenland überliefert wurde, oder ob wir umgekehrt das Echo griechischer Gedanken in Asien vernehmen, wird sich rein geschichtlich selten entscheiden lassen, da wir zu wenig von der Geschichte kennen. Ich berufe mich deswegen einzig auf die Gesetze des Selbstdenkens. Nach diesen sehe ich in Griechenland einen jugendlichen gesunden und starken Geist sich selbst helfen und gestalten. Unendlich unwahrscheinlich wäre es, daß eine Mosaik zufällig aus fremden Gedanken zusammengestückt, ein solches Bild eines gesunden Lebens geben sollte. Ja mir schiene jedenfalls nicht der Mühe werth, mich mit einer Geschichte fremder Meinungen zu bemühen, die ohne eignen Geist nur durch unbeholfene Ueberlieferungen zusammengeflossen wäre. Fremde Mythologie mag theilweis auf griechische Einfluß gewonnen haben, und fremde Kenntnisse haben

Griechen anfangs gesammelt, aber den Forscher der Geschichte der Philosophie hängt von diesen Nachrichten fast gar nicht ab, da der griechische Gedanke selbst zur Selbstständigkeit gelangt.

Wir wollen daher hier zunächst nur griechische Geschichte erzählen und auf den Orient erst dann zu sprechen kommen, wann die griechische Philosophie geschichtlich bestimmt mit ihr fremden orientalischen Ansichten in Verbindung tritt.

Woher nun unsre Erzählung entlehnen? Etwa im Jahr 400 vor dem Anfang unsrer Zeitrechnung starb Sokrates. In dieser Zeit schrieben Xenophon und Platon seine Schüler ihre philosophischen Schriften, die ältesten, welche wir noch besitzen.

Aber die Ueberlieferung führt uns noch etwa zweihundert Jahre weiter zurück auf die erste Zeit, aus welcher uns philosophische Lehren und Meinungen einzelner Männer angegeben werden. Indessen ist diese Ueberlieferung für das einzelne höchst unsicher, indem uns nur den seltsamen Lehren nur zufällig Bruchstücke, meist durch sehr späte und unsichere Gewährsmänner geblieben sind. Allerdings machte Platon den gestaltsten Anfang zur Geschichte der Philosophie, indem er seine nächsten Vorgänger in seinen Gesprächen jeden in seiner Weise redend einführet. Aber wir werden diese Ueberlieferung wohl oft mit den Worten unsers Dichters „Wahrheit und Dichtung" nennen müssen. Die meisten und sichersten Nachrichten hat uns Aristoteles zerstreut in seinen eignen Werken aufbehalten und mit dem schärfsten Urtheil versehen, vorzüglich Metaphysik Buch 1. Cap. 3. bis zu Ende. Ferner haben wir von dem, was er über einzelne Lehrer ausführlicher geschrieben hat, wenn auch doch nur in sehr verderbten Manuscripten aufbehaltene Ueberliefe-

Digitized by Google

[illegible] [illegible] [illegible] [

fältige Benutzung jener wenigen aber wichtigen ursprünglichen, sowie dieser mannichfaltigen abgeleiteten Quellen, indem wir sie durch die gelegentlichen Angaben und Nachrichten bei Cicero, Plutarchos, Galenos, *Sextos Empeirikos bei mehreren Kirchenvätern u. s. w. ergänzen, im Stande ein in seinen Grundzügen vollständiges und in den Hauptsachen ausgeführtes Bild von den Entwickelungen auch der älteren griechischen Philosophie zu entwerfen."

So haben dann aus diesem weitläuftigen Apparat die unsrigen mit großer Kunst, Mühe und Scharfsinn zusammen gebracht, was von den einzelnen Lehrern noch erzählt werden kann. Demgemäß pflegten die Neueren mit der Angabe der wenigen Behauptungen, die von den ersten Lehrern noch bekannt sind, zu beginnen, indem man dem Diogenes Laertes folgend mit dem Milesier Thales den Anfang macht. Schicklicher möchte es sein, mit anderen noch eine allgemeine Betrachtung voraus zu schicken.

Jede Geschichte der Philosophie und noch mehr die eines einzelnen Philosophen fällt in die Geschichte eines Volkes und hat ihre Bedeutung nur im Verhältniß zur bestehenden Bildung des Volkes selbst. Kein einzelner Denker hat seine Weltansicht für sich, sondern er lebt in der seines Volkes. Was er mit jedermann gemeinschaftlich hat oder denkt kann nicht zum eigenthümlichen seiner Philosophie gerechnet werden. Wir müssen also eigentlich ein Bild von der Volksausbildung der Zeit vergleichen können, um die Philosophie einer bestimmten Zeit zu schildern. Dabei werden wir aber auch nicht alle Elemente der Volksausbildung zur Philosophie rechnen, sondern Philosophie fängt erst da an, wo die Fragen nach dem Wahren und Guten in irgend einer Weise wissenschaftlich

ge-

gefaßt werden, wo sich das Selbstdenken Aufgaben der Forschung stellt.

Dafür erhalten wir aus der griechischen Geschichte folgendes Ergebniß. Aus einer Zeit, da schon seit etwa 400 Jahren Homeros und Hesiodos Gedichte unter den Griechen bekannt waren, etwa 300 Jahre, nachdem Lykurgos seine Gesetzgebung in Sparta gegeben hatte, und 150 Jahre nach der festen Anordnung der vierjährigen Wiederkehr der Olympischen Spiele, also aus einer Zeit, in der die eigenthümliche Bildung des griechischen Volkes schon weit fortgeschritten war, in der die gemeine Meinung für die Städteverfassungen Bürgerfreiheit gegen Tyrannis und selbst öffentliche Gerichte forderte, in der die griechischen Stämme zu einer gleichen religiösen Ansicht, die wir von der Seite der Mythen, wenn schon nicht von der des Gottesdienstes, etwa nach Homeros und Hesiodos beurtheilen können, vereinigt waren, nennt man uns die ersten Weisen (σοφοί), die sieben genannt, der gewöhnlichsten Angabe nach Thales, Solon, Periander, Kleobulos, Chilon, Bias, Pittakos — Staatsmänner und Mathematiker aus jener Zeit also, in welcher Cyrus seine Eroberungen machte, und Solon seine Gesetze zu Athen gab. Dies war wohl die Zeit des bestimmteren Anfangs der Schriftstellerei bei den Griechen, welcher so viele Stufen geistiger Fortbildung voraus gegangen waren, für die wir hier nur auf die Gedichte der epischen Dichterschule des Homeros und die der didaktischen Dichterschule des Hesiodos zurück weisen können.

Aus dem wandelbaren Gedräng der vielgestaltigen dichterischen Bilderspiele hat sich die Philosophie nur wenige Grundgedanken angeeignet, auf welche allein wir hier zu achten haben. Ueberhaupt scheint bei aller Mythologie

Digitized by Google

die freie dichterische Erfindung von solchen Bildern unterschieden werden zu müssen, die eine gleichsam wissenschaftliche Grundlage zeigen. Nur die letztern interessiren uns hier, und indem ich dafür die Anwendung suche, werde ich gleichsam genöthigt, mich an Göttling (in der Vorrede zu seiner Ausgabe der Gedichte des Hesiodos) anzuschließen.

Leicht läßt uns der Ueberblick der ganzen griechischen Mythologie erkennen: Zeus der jüngste Sohn des Kronos und der Rheia (vielleicht der Zeit und des Werdens) ist der Herr der Welt, der Vater der unsterblichen Götter und der sterblichen Menschen, besonders der Beherscher der oberen Lichtwelt und der Geber alles Guten. Sein Haus auf dem Olympos aber, das Haus der zwölf Götter ist nur dichterisch nach dem Bilde des Hausvaters und des geselligen Menschenlebens gemalt, hingegen die Bilder der Vorzeit vor dem Reiche des Zeus sind jedenfalls aus der allgemeinen Beschauung der Naturerscheinungen entlehnt. Zeus ist der Bändiger und Ueberwinder der rohen Naturgewalten, der auf der Erde die Sicherheit des Lebens und der Menschen gründete. Von sittlich-religiöser Deutung ist aber nichts in diesen Mythen.

Hier schiene mir nun der ein sehr sonderbarer Mann, der in den Homerischen Dichtungen eine philosophische Grundlage finden wollte, denn hier ist alles von willkührlich dichterischer Erfindung, und kein kosmogonischer Gedanke gegeben als einzig Il. 14. v. 200., daß Okeanos und Tethys die ältesten der Götter seien *). Anders steht es hingegen mit den Gedichten, die des Hesiodos Namen führen **). Hier ist ein Theil der Theogonie of-

*) Göttling l. c. S. XXI. Aristot. Metaph. l. 1. c. 3.

**) Aristoteles Metaph. p. 18. 24. 58. Brand. Phys. l. 4. c. 1.

Digitized by Google

seinbar der Anfang der spekulativen und die λόγια (Hauslehren) sind die erste praktische Philosophie, die wir von den Griechen kennen.

Neben dieser Theogonie stehen noch die nach Orpheus benannten Kosmogonien von sehr unsicherer Zeitbestimmung, die aber für meinen Zweck nur auf dieselben Grundgedanken hinweisen, und die wir wol nur aus jüngeren Nachklängen kennen, auf welche die weitere Entwickelung der Philosophie schon bedeutenden Einfluß erhalten hat *).

§. 16.

Hesiodos aus Askra in Böotien **) lebte wohl, wie Herodotos angiebt, etwa in gleicher Zeit mit Homeros, ungefähr 400 Jahre vor Herodotos ***). Er wurde der Held einer didaktischen Dichterschule, die, dem delphischen Orakel befreundet, vorzüglich in Böotien blühte. Wie nun auch die Sammlung der Gedichte, die wir auf seinen Namen erhalten haben, nach und nach zusammen gesetzt und verändert sein mag, die Hauptstücke sind doch gewiß älter, als was uns im besondern von einzelnen philosophischen Lehrern erzählt wird, und enthalten zum Theil die führenden Gedanken der folgenden kosmophysischen Lehren.

Wir haben daher hier zuerst einiges wenige aus der Theogonie zu vergleichen. Diese nemlich zerfällt nach dem Eingang in Kosmogonie, Theogonie und Heroogonie, wovon die allgemeinen kosmogonischen Mythen nur von Vers 116—264. stehen. Von der Familie des Kronos ab-

*) Brandis Handb. der Gesch. der griech.-römischen Phil. Bd. I. S. XVII.

**) Göttling l. c. S. I. Ἔργ. v. 634.

***) Göttling l. c. S. XVIII.

Digitized by Google

die freie dichterische Erfindung von solchen Bildern unterschieden werden zu müssen, die eine gleichsam wissenschaftliche Grundlage zeigen. Nur die letztern interessiren uns hier, und indem ich dafür die Anwendung suche, werde ich gleichsam genöthigt, mich an Göttling (in der Vorrede zu seiner Ausgabe der Gedichte des Hesiodos) anzuschließen.

Leicht läßt uns der Ueberblick der ganzen griechischen Mythologie erkennen: Zeus der jüngste Sohn des Kronos und der Rheia (vielleicht der Zeit und des Werdens) ist der Herr der Welt, der Vater der unsterblichen Götter und der sterblichen Menschen, besonders der Beherscher der obern Lichtwelt und der Geber alles Guten. Sein Haus auf dem Olympos aber, das Haus der zwölf Götter ist nur dichterisch nach dem Bilde des Hausvaters und des geselligen Menschenlebens gemalt, hingegen die Bilder der Vorzeit vor dem Reiche des Zeus sind jedenfalls aus der allgemeinen Beschauung der Naturerscheinungen entlehnt. Zeus ist der Bändiger und Ueberwinder der rohen Naturgewalten, der auf der Erde die Sicherheit des Lebens und der Menschen gründete. Von sittlich-religiöser Deutung ist aber nichts in diesen Mythen.

Hier schiene mir nun der ein sehr sonderbarer Mann, der in den Homerischen Dichtungen eine philosophische Grundlage finden wollte, denn hier ist alles von willkührlich dichterischer Erfindung, und kein kosmogonischer Gedanke gegeben als einzig Il. 14. v. 200., daß Okeanos und Tethys die ältesten der Götter seien *). Anders steht es hingegen mit den Gedichten, die des Hesiodos Namen führen **). Hier ist ein Theil der Theogonie of-

*) Göttling l. c. S. XXI. Aristot. Metaph. l. 1. c. 3.

**) Aristoteles Metaph. p. 18. 24. 58. Brand. Phys. l. 4. c. 1.

Digitized by Google

senbae der Anfang der speculativen und die ἔργα (Hauslehren) sind die erste praktische Philosophie, die wir von den Griechen kennen.

Neben dieser Theogonie stehen noch die nach Orpheus benannten Kosmogonien von sehr unsicherer Zeitbestimmung, die aber für meinen Zweck nur auf dieselben Grundgedanken hinweisen, und die wir wol nur aus jüngeren Nachklängen kennen, auf welche die weitere Entwickelung der Philosophie schon bedeutenden Einfluß erhalten hat *).

§. 16.

Hesiodos aus Askra in Böotien **) lebte wohl, wie Herodotos angiebt, etwa in gleicher Zeit mit Homeros, ungefähr 400 Jahre vor Herodotos ***). Er wurde der Held einer didaktischen Dichterschule, die, dem delphischen Orakel beförderlich, vorzüglich in Böotien blühte. Wie nun auch die Sammlung der Gedichte, die wir auf seinen Namen erhalten haben, nach und nach zusammen gesetzt und verändert sein mag, die Haupttheile sind doch gewiß älter, als was uns im besondern von einzelnen philosophischen Lehrern erzählt wird, und enthalten zum Theil die führenden Gedanken der folgenden kosmophysischen Lehren.

Wir haben daher hier zuerst einiges wenige aus der Theogonie zu vergleichen. Diese nemlich zerfällt nach dem Eingang in Kosmogonie, Theogonie und Heroogonie, wovon die allgemeinen kosmogonischen Mythen nur von Vers 116—264. stehen. Von der Familie des Kronos ab-

*) Brandis Handb. der Gesch. der griech.-römischen Phil. Bd. I. S. XVII.

**) Göttling l. c. S. I. Ἔργ. v. 634.

***) Göttling l. c. S. XVIII.

Digitized by Google

wärts sind die Bilder hier so wenig mehr als bei Homerus von physischer Deutung. Alle physischen Deutungen in Beziehung auf die jüngere Götterfamilie des Zeus und überhaupt in Beziehung auf Götter, denen in Griechenland Tempel und Altäre heilig waren, gehören erst jüngeren, philosophirenden Mythologen. Auch selbst bei den ersten Lehren der Kosmogonie kann der Philosoph nicht Hermann's *) scharfsinnigen Etymologien genauer folgen, denn nur die allereinfachste Grundlage der Fabel spricht philosophisch an.

Jede ursprüngliche Mythologie wird theils von Naturanschauungen, theils von geschichtlichen Erinnerungen ihre Grundlagen erhalten und in heiterer und glücklicher Entfaltung dann in sittliche Allegorie sich entwickeln. Dabei werden aber nur die Naturanschauungen den ersten philosophischen Auffassungen enger verbunden sein. So liegt der hesiodischen Theogonie eine Kosmogonie zu Grunde aus einfacher und heiterer Naturanschauung, bei der mir bemerkenswerth scheint, daß sich in ihr keine Spur von Verehrung der Gestirne findet, indem nur an ganz untergeordneter Stelle (v. 371 — 382.) Sonne und Mond und Morgenroth als Kinder des Hyperion und der Theia, Venus aber und die andern Sterne als Kinder der Eos (des Morgenrothes) und des Astraios, als Geschwister der Winde vorkommen. Die Grundlage dieser Kosmogonie ist es, was wir hier suchen. Und diese steht wie folgt:

1. Zuerst wurde Χάος, dann die breitgebrüstete Erde (γαῖα) und Tartaros (die Unterwelt) und ἔρως (die Liebe), der schönste, der sanftauflösend den Menschen und ewigen Göttern bändigt tief im Busen den Geist (νοὸν) und bedachtsamen Rathschluß (ἐπίφρονα βουλήν).

*) de myth. graecorum antiquis. Opusc. T. I.

Digitized by Google

Dieſer erſten waren wohl eigentlich drei Chaos, Gäa und Eros, denn der Vers, der den Tartaros aufführt, fehlt bei Ariſtoteles Metaph. l. 1. c. 4. und de Xen. Zen. et Gorg. c. 1. auch bei Platon Symp. c. 6.

Chaos iſt hier gewiß, wie Ariſtoteles Phys. l. 4. c. 2. ſagt, der grenzenloſe Raum (von Χάω, Χάζω) das faſſende, in ſich aufnehmende, noch nicht aber das urflüſſige, wie Pherekydes von Χέειν gießen ableitend gewollt haben ſoll, und noch weniger der ungeſonderte Urſtoff der Späteren. Dies beweiſt am klarſten hier die Fortſetzung nach Hermanns Deutung. Eros iſt, nach Hermann von εἴρειν der Verbindende, der zur Zeugung vereinigende und noch nicht das Urlicht der ſpäteren.

Die Schmeichelrede, mit der Heſiodos ihn begrüßt, läßt leicht erkennen, wie richtig Hermann vermuthet, daß in dieſen Verſen nur die Andeutung einer älteren Lehre überliefert wird. Doch meine ich nicht, daß der Dichter dieſer Theogonie eben den alten Mythus mißverſtanden habe, ſondern nur, daß er ihn willkührlich dichteriſch ausſchmückt. Die erſten ſind alſo der Raum, die Materie im Raum als Erde und die befruchtende Liebe.

2. So entſtehen dann zuerſt aus dem Raum die großen Raumerſcheinungen. Aus Chaos wurde die finſtre Weite (ἔρεβος) und die Nacht (νύξ). Die Nacht aber gebiert befruchtet von Erebos die lichte Weite, die Himmelsbläue (αἰθήρ) und den Tag (ἡμέρα). Ehe Licht war gab der Raum die finſtre Weite und die Nacht, dieſe beiden bringen erſt die lichte Höhe und den Tag. Hermann will hier νὺξ von νύειν neigen ableitend, auf das Sinken des Schweren deuten, und trifft damit den Gedanken der Jüngeren: finſter, kalt und ſchwer. Aber warum hier nicht lieber die Nacht, die ſo einfach als Beſtimmung des

Digitized by Google

Raumes dem Tag gegenüber steht, wie die finstere Weite der Himmelsbläue? Der schwere Stoff ist doch nur die Erde.

Aether kommt später besonders in Frage, ist hier gewiß die lichte Himmelsbläue, darum später die obere und feinere Luft, noch später erst das fünfte Element.

3. Eben so einfach geht das Naturgemälde weiter zu den Erzeugungen der Erde. Erde erzeugte zuerst ähnlich ihr selber den gestirnten Himmel (οὐρανός), daß er umher sie bedeckte, dann die Gebirge (οὔρεα) und ohne befruchtende Liebe den Pontos (das Mittelmeer).

4. Aber nach diesem gebar Gäa von Uranos befruchtet den tiefstrudelnden Okeanos auch Koios und Krios, Hyperion und Japetos, Theia und Rheia, Themis und Mnemosyne, die goldbekränzte Phoibe und die liebliche Tethys, endlich den jüngsten den unerforschlichen schrecklichen Kronos.

Hier werden wir durch die Etymologie bei Hermann geführt, und noch mehr durch die Nachahmung dieser Verse bei Empedokles *) genöthigt, sie als Allegorien zu deuten für die Gegensätze: Mischung und Ausscheidung; Hebung und Senkung; Gehen und Fließen (oder nicht vielmehr, Ruhe und Bewegung?); Erstarren und Flüssigmachen (Gefrieren und Schmelzen); Reinigung (Heilung) und Ernährung.

Der jüngste unter diesen ist endlich Kronos. Diesen nennt Hermann, von κραίνειν ableitend, den Vollbringer, so daß er nicht von der Zeit, sondern die Zeit von ihm dem alles vollbringenden den Namen erhalten habe. Ich will nicht streiten, aber so geht das Bild doch wohl

*) Sturz V. 11—17.

Digitized by Google

richtig fort, daß die jetzige Welt aus der Verbindung von Zeit und Werden, von Kronos und Rheia entsprungen ist.

5. Wieder folgt ein sehr einfaches Naturgemälde. Kinder des Himmels und der Erde sind die Kyklopes Brontes, Steropes und Arges; die dem Zeus den Blitz gaben und den Donner erschufen. Hier nemlich überzeugt Hermann wieder leicht, daß die Deutung der Kyklopen auf kreisangige, welche Hesiodos giebt, wohl eine willkührlich jüngere sei, da es so einfach anpassend ist Brontes den donnernden, Steropes den blitzenden und Arges den leuchtenden als die rollenden oder wälzenden Kinder des Himmels und der Erde zu bezeichnen.

In weniger klarem Bilde stehen neben diesen die hundertarmigen funfzigköpfigen Riesen Kottos (von κόπτος), Haß, Briareos Stärke und Gyes wol (wie γυάω) der lähmende, entmannende.

6. Wohl um den ungeschlachten und ordnungslosen Erzeugungen ein Ende zu machen, entmannt Kronos mit Hülfe seiner Mutter den Uranos, verbindet sich mit Rheia und führt die geordnete Welt in der Zeit herbei. Seine Töchter Hestia, Demeter und Here stehen vor dem Herd, der Fruchtbarkeit und Ehe vielleicht der geselligen Ordnung. Die Söhne aber Aides, Poseidaon und Zeus, dessen Name mit Leben und Gluth verwandt, theilen unter sich das Weltall der meerumflossenen Erdscheibe mit der Finsterniß unten und dem lichten Himmel oben. Die Fabel ändert hier ihren Charakter. Hestia, Demeter, Here erscheinen nicht mehr als Naturgewalten, sondern als die Vorsteher des geordneten Menschenlebens; Aides ist nicht die Unterwelt, sondern der Herr der Unterwelt, Poseidaon der erdumgürtende, nicht Okeanos, sondern der Herr des Meeres, Zeus, nicht Gluth und Leben, sondern Herr der lebendigen und der Lichtwelt.

Digitized by Google

Aber Kronos, aus Furcht die Herrschaft zu verlieren, verschlingt alle seine Kinder nach der Geburt, bis Rheia mit Hülfe ihrer Eltern den Zeus rettet und im verborgenen aufzieht. Erwachsen überwindet dieser den Kronos und nöthigt ihn, seine Kinder wieder frei zu geben.

Darauf entsteht der Streit zwischen diesen Kroniden und den Uraniden den Titanen, in welchem Zeus den Sieg behält und die ruhige Ordnung der Dinge herstellt, in welcher Geist und Leben herrschen.

Die Kinder des Uranos und der Gäa sind die großen Naturgewalten, im Reiche des Kronos ordnet sich die Natur unter den Gesetzen des Lebens, im Reiche des Zeus entwickelt sich der Geist und gelangt zur Herrschaft. So werden die Metaphern hier vorherrschend ethische. Zum Beispiel, Zeus zeugt mit der Themis (der Feststellenden, Rechtordnenden) die Horen (die Wächter, Beschützer), nemlich Eunomia (Billigkeit), Dike (Gerechtigkeit), und Eirene (Friede); ferner die Moiren (die Vertheilenden) Klotho (die Spinnende, entwickelnde), Lachesis (Loos) und Atropos (unabwendbares Schicksal). Zeus zeugt mit der Eurynome (schönes Gefilde) die Chariten (Anmuth), Aglaia (die glänzende), Euphrosine (Frohsinn), Thalia (die Blühende). Zeus zeugt mit der Mnemosyne (Gedächtniß) die Musen und aus sich selbst, nachdem er die Metis (Klugheit) verschlungen, Athene, die Weisheit.

Zwischen diesem stehen der Bilder viele bald einfache Naturanschauungen, bald ethische Verhältnisse auffassend, von denen Hermann so manches mit ungezwungener Klarheit deutet. Aber die vielen Ausführungen des großen Naturgemäldes werden sich zu keiner gleichsam systematischen Einheit eines Ganzen deuten lassen, sondern bleiben frei dichterisch gefaßt. Auch ist ja anerkannt, daß das Gedicht, so wie wir es lesen, wol aus vielen Bruchstücken

Digitized by Google

zusammengesetzt ist. Selbst die von Hermann im Hintergrund vermutheten geologischen Beziehungen auf große Ueberschwemmungen und Erdbeben möchte ich nicht zur Ausdeutung anwenden.

Daher sind denn auch nur die allererſten Grundlagen philosophisch bedeutsam geblieben. Das Gemälde dieser Dichtung ist belebter als jedes zunächst folgende Philosophem, doch gründet sich in diesen die Wissenschaft. Bald nachher wird das Gedicht des Hesiodos ein Vorbild, welchem seit Xenophanes viele Philosophen nachzuahmen suchten.

§. 17.

Aus diesen Bildern sehen wir allmählich wissenschaftlichere Vorstellungen hervorgehen, indem der Gedanke bei den Grundgedanken der Kosmogonie verweilt und die Vorstellungen von dem Ursprung der Dinge (περὶ φύσεως) genauer zu fassen sucht.

Dabei bleibt das eigenthümliche der griechischen mythischen Philosophie durchaus, daß sie ganz aus der räumlichen Weltanschauung entwickelt und alle mythischen Anthropomorphismen nur freie Dichtung bleiben. So ist im Gegensatz gegen orientalische Sagen die philosophische Grundlage hier nur kosmophysisch, ja wenn einmal wie in dem Mythos, von den den Metallen verglichenen Zeitaltern *) das Bild die andere Farbe zeigt, haben die Kenner **) es gleich als ein fremdher entlehntes angesprochen. Diese kosmophysischen Grundlagen sind aber selbst an äußerst wenige erste Bilder gebunden, über welche hinaus die Mythen gleich in freie Dichtung überge-

*) Εργ. v. 106.

**) Böttling l. c. S. XIX.

Digitized by Google

Bei dem Ueberblick dessen, was uns von diesen erzählt ist, wird uns ein Wort des Aristoteles (Met. l. 12. c. 4.) wichtig. Er unterscheidet die Aelteren, welche wie die ersten Mythologen nach der Analogie der Bildung von Pflanzen und Thieren das Erste nicht für das beste hielten, von den Andern (für die er zuerst den Pherekydes und die Magier nennt,) welche das Erste erzeugende für das Beste und vollkommenste erklären. Die erste Ansicht ist die der Hesiodischen Kosmogonie, die andere eignet sich besser für die Weltansicht unter Zeus bleibender Herrschaft. Und so scheiden sich die ersten Jonier und die ersten Italer. Die Jonier, geführt von Thales, bleiben bei der kosmogonischen Ansicht, aber sie sind keine Mythologen, sondern suchen ihre physikalischen Phantasien wissenschaftlich auszubilden. Die Italer hingegen haben gleich bestimmter den κόσμος des Einen kugelförmigen Weltall vor Augen, als dessen Herrn sie den Zeus als Herrscher in der Lichtwelt erkennen und daher meist versuchen, die jüngere Theogonie in einer physikalischen Mythologie zu fassen, während die philosophischen Elemente ihrer Lehre in mystisch gefaßten höheren Abstractionen liegen *). Vielleicht war Pherekydes der Führer von diesen. Damit stimmen wenigstens die wenigen Worte, die wir sonst noch von ihm haben. Er soll nemlich zuerst die Unsterblichkeit der Seele behauptet **) und

*) Aristoteles nennt zwar Met. l. 14. c. 7. die Pythagoreer und den Speusippos selbst unter denen, welche den Anfang nicht für das beste hielten, aber dies doch nur der Zahlenlehre wegen, welche indessen in einem ganz andern Verhältniß zur Gottes-Lehre steht, als die Principien der jonischen Kosmophysik, da hier das Feuer der Einheit unmittelbar seinen Sitz in der Wache des Zeus hat.

**) Cicero Tusc. quaest. I. c. 16. 17.

Digitized by Google

in einer später ἑπτάμυχος genannten Schrift, welche in 10 Büchern Kosmogonie und Theogonie enthielt, und zur Zeit des Diogenes Laertes noch gelesen wurde, gelehrt haben: Zeus (oder Aether) und die Zeit waren von je her (αἰὲν ἀεί) auch χθών, welche, nachdem Zeus sie begrenzt hatte, den Namen Erde (γῆ) erhielt *). Das erste sind ihm also der Naturanschauung nach der unendliche Luftraum, die Zeit und die Erde, so daß er gegen den Hesiodos gehalten die Zeit an die Stelle des Chaos, den Zeus aber, wie es in Italien bedeutsam bleibt, an die Stelle des Eros gesetzt zu haben scheint. Seine Ausführungen mögen nur dichterisch geblieben sein.

Wann dieser Pherekydes gelebt habe, ist nicht genau bestimmt. Einige nennen ihn einen Schüler des Thales, andere des Pittakos. Diogenes Laertes läßt ihn mit Pythagoras umgehen.

§. 18.

Mehr philosophischer Gehalt als in der Theogonie ist eigentlich in den Hausregeln des Hesiodos enthalten, die wir so als den Anfang praktischer Philosophie bei den Griechen nehmen können. Das Ganze ist aber, so wie wir es lesen, ohne innern Zusammenhang aus sehr verschiedenen Stücken zusammengesetzt. Wir nennen das Gedicht ἔργα καὶ ἡμέραι, weil den erstern die ἡμέραι als ein Kalender astrologischer Art angehängt sind, worin die guten und schlechten Monatstage angegeben werden. Die ἔργα

*) Diogenes L. 1, 119. In den letzten Worten Χθονίῃ δὲ ὄνομα ἐγένετο γῆ, ἐπειδὴ αὐτῇ Ζεὺς γέρας ἔδωκε, lese ich κέρας für γέρας, das keinen bedeutenden Sinn giebt, während so gesagt wird: die umgrenzende Luft bildet die Masse (χθών) zur Erde (γῆ).

Digitized by Google

selbst fangen mit einer Schilderung des guten und schlechten Eifers (ἔρις) an, erzählen dann die Sage von Prometheus, Epimetheus und Pandora, darauf den Mythos von den fünf Zeitaltern, und enthalten nachher hauptsächlich eine Sammlung ethischer, politischer und ökonomischer Gnomen.

Der Mythos von den Zeitaltern ist in Rücksicht der Dämonologie bemerkenswerth. Er mag hier wohl, wie Buttmann *) bemerkt, aus zwei Kreisen zusammengeschoben sein, giebt aber doch in seiner Weise auch eine zusammenhängende Reihenfolge. Die Götter (θεοί) auf den seligen Höhen des Olympos gaben der Erde erst ein goldenes Geschlecht, welches, nachdem es von der Erde gegangen war, zu den überirdischen, frommen Dämonen (δαίμονες) den Beschützern der sterblichen Menschen wurde. Sodann ein silbernes Geschlecht von schwächlicher Art und weniger fromm, welche, nachdem sie die Erde einhüllte, unterirdische selige Sterbliche (oder nach anderer Lesart überirdische sterbliche Götter) genannt werden. Ferner ein drittes ehernes Geschlecht ungeschlachter Riesen, welche namenlos in des schaurigen Aides Haus hinab verwiesen wurden. Sodann viertens das Geschlecht der göttlichen Heroen, der Halbgötter, welche, nachdem sie die Erde verlassen, fern im Okeanos auf den Inseln der Seligen wohnen. Endlich das fünfte eiserne Geschlecht der jetzigen sterblichen Menschen.

Die Gnomen fangen an mit einfachen sittlichen für Gerechtigkeit (202.), Treue (280.), Klugheit (286.), Arbeitsamkeit (299.), Gottesdienst (336.), Gastfreundschaft (342.) gute Nachbarschaft und Theilnahme. Dann aus-

*) Act. Acad. Berol. 1814—1815. p. 141.

Digitized by Google

fühlichen für Ackerbau, Schifffarth, Heirathen und Freundschaft, bis zuletzt mehrere wohl von symbolischer Bedeutung folgen.

Hier wäre wohl manches für die Geschichte der Gnomen in Rücksicht der einzelnen Lehrern zugeschriebenen und besonders zur Vergleichung mit den Pythagoreischen einer besondern Beachtung werth, aber eigentlich wissenschaftlicher Anfang in der Auffassung der praktisch-philosophischen Wahrheiten gehört, wie schon Aristoteles *) meint, einer viel späteren Zeit, meiner Meinung nach erst der Zeit der Sophisten.

Welt- und Lebensansicht des Volkes und seiner Gebildeten waren hier so viel reicher als das, was uns in der Wissenschaft aufbewahrt ist, wie Dichter und Geschichtschreiber beweisen. Ethisch-religiöse Vorstellungsarten, wie jenes Orphische: geboren werden ist sterben; die Vorstellungen von der Seelenwanderung; dem Erdenleben als Büßungsstand, von der Vorsehung und ewigen Vergeltung, werden wir keinem als dem ersten zuschreiben können, sie gehören den Gebildeten, sind aber sobald noch nicht von wissenschaftlicher Behandlung.

Zweites Kapitel.

Die Lehren der ersten Jonier.

§. 12.

Der Anfang einer wissenschaftlich werdenden Rede gehört hier immer der Naturwissenschaft, von den Sternen

*) Magn. mor. l. 1. c. 1. Met. l. 1. c. 6.

Digitized by Google

bis zu den Anfängen der Naturgeschichte und der Physiologie des Organismus. Da wir nun von den früheren Lehren hier nur so zerstreute einzelne Anklänge haben, so werden wir, um uns über die Entwickelung dieser uns so fremdartigen Weltanschauungen zu verständigen, sie am bequemsten zuerst so betrachten, wie Aristoteles sie völlig ausgebildet hat. Dieser lehrt:

Gott ist die höchste Vernunft (νοῦς) (nach Anaxagoras), die Eine unveränderliche überweltliche Ursache aller Veränderungen in Einem vollendeten kugelförmigen Weltall, an welchem oben im Fixsternhimmel (nach Pythagoras) das Göttliche am reinsten thront. Von da bis an den Mond ist das Gebiet des Äthers, des fünften Elementes (τὸ τῶν ἄστρων στοιχεῖον) der ewigen Kreisbewegung, der Beseelung und Belebung. Denn in diesem Element sind die Gestirne lebendige Wesen (Met. l. 14. c. 9.); die Sonnenwärme ist nicht Feuer, sondern dieses Elementes (de gener. anim. l. 2. c. 3.) und der befruchtende Saame in allen thierischen Erzeugungen ist dem analog.

Unter dem Monde aber ist die Welt des Veränderlichen und Unvollkommenen, die Welt der vier Elemente (nach Empedokles) der zwei schweren und zwei leichten. Unten in der Mitte die Erde, darüber das Wasser, darüber die Luft, darüber der Feuerkreis bis an den Mond. Diese vier Elemente sind in beständiger Umwandlung durch die feuchte und trockne ἀναθυμίασις (Verdunstung) (nach Herakleitos). Die feuchte spielt in Wolken und Wetter, die trockne, die feurige giebt Rauch, Blitz und im Feuerkreis Nordlicht, Kometen und die Milchstraße.

Hierin sind zwei Hauptparthien, die obere Welt der Kreisbewegung und die untere der ἀναθυμίασις. Die erste

ist

Digitized by Google

ist zuerst in Italien, die andere von den Jonierꝛn ausgebildet.

Aristoteles führt die Lehre von den Verdunstungen vorzüglich in der Meteorologie aus, und bei dieser Lehre sieht man, wie sie nach und nach bis zu Heraꝛkleitos weiter ausgebildet worden ist. Hingegen bei der Lehre vom κόσμος der Weltkugel ist der allmählichen Entwickelung der Vorstellungsarten fast gar nicht zu folgen. Aristoteles hat seinen Bau der Weltkugel mit der ruhenden Erdkugel in der Mitte aus seiner Voraussetzung der drei allein einfachen Bewegungen, zur Mitte, von der Mitte, um die Mitte mit einer gewissen Consequenz ausgeführt und die Anordnung der Planeten wol nach Platon und Eudoꝛus fast so genommen, wie die Astronomen zu Alexandria sie nachher beibehielten. Seit Platon blieb nemlich nur ein geringer Unterschied in der Stellung von Sonne, Venus und Merkur gegen einander. Diese Ansicht wird wohl von Archytas an Eudoꝛus und Platon gekommen sein, aber eine sehr ähnliche muß in Italien so alt sein, als die Harmonie der Sphären des Pythagoras. Dagegen haben die Jonier hier ganz andere und viel unvollständigere Vorstellungen. Sie scheinen die Planeten wenig genau ins Auge gefaßt zu haben *), eben der Sonne und dem Mond die größten Entfernungen, und sehen die andern Erscheinungen der Gestirne sämmtlich für viel geringer an. Auch werden dort über die Gestalt der Erde sehr unvollkommene Vorstellungen angegeben. In die Ansicht von Schaubach **) weiß ich

*) So urtheilt Seneca (nat. quaest. lib. 7. c. 3.) noch über Demokritos.

**) Geschichte der Astronomie bei den Griechen bis auf Eratosthenes.

Digitized by Google

mich indessen doch nicht ganz zu versetzen, nach welcher der Umschwung der Himmelskugel im Kreise erst so spät klar gefaßt sein soll. Wer wie Thales die Ursache der Finsternisse kannte, und wie Anaximandros die Sonnenwenden und die Nachtgleichen Punkte anzugeben wußte, der dächte ich müsse eine klare Vorstellung von der Kreisbewegung der Sphäre und der letzte eine Vorstellung von der Kugelgestalt der Erde gehabt haben. Ich dächte die Vorstellung von der meerumflossenen flachen Erdscheibe und dem auf dem Meere ruhenden Himmelsgewölbe habe gar bald nur den Dichtern und dem gemeinen Leben gelten können. Durch die unsichern Mittheilungen geht freilich auch die Erzählung einer Meinung, daß der Himmel sich nicht um die Erde sondern über der Erde umdrehe, wie der Hut um den Kopf *), so daß also das Himmelsgewölbe auf der Erdscheibe aufstehend sich eigentlich auf dem Horizont drehen müßte. Da soll man auch gemeint haben, der Himmel habe anfangs senkrecht gestanden, so daß der Pol im Scheitel stünde, nachher aber habe der Pol sich nach Süden gesenkt. Dies wird auf etwas verschiedene Weise hier vom Anaximenes, dort von Diogenes von Apollonia, von Anaxagoras, von Demokritos, von Empedokles erzählt. Aristoteles giebt es aber niemand schuld.

Sollte nicht hier von ungeschickten Referenten die Beschreibung der Erscheinungen mit der theoretisch wissenschaftlichen Vorstellung verwechselt worden sein? Die eigenen Worte der früheren Lehrer werden ohnehin bei keiner von diesen Angaben angeführt. An nur eine Sphäre konnte doch keiner die Gestirne versetzen, der die Finsternisse durch Beschattung und Abschattung erklärte. Vor-

*) Schaubach S. 135.

Digitized by Google

züglich, aber des Eudoxus künstliche Construction der Sphären für die Planetenbewegung steht mit so genauer Kenntniß des scheinbaren Laufes der Planeten z. B. ihres heliacischen Aufganges und Unterganges in Verbindung, daß diese Lehre nicht Entdeckung und Erfindung eines einzelnen Mannes sein kann. Platon behandelt allerdings die Lehre von den Planetenbahnen wie etwas Geheimnißvolles, aber Aristoteles gar nicht mehr, und ich meine, wenn der ganze Bau der Weltkugel von so neuer Erfindung gewesen wäre, würde man das aus seinen Berichten ersehen. Mir scheint daher, daß wir sehr unvollkommen und großentheils schlecht über die Sternkunde der Früheren berichtet worden sind.

Ich will nur zweierlei dafür bemerken. Die Vorstellung des Anaxagoras und Demokritos von den Planeten mag leicht nicht so unbeholfen gewesen sein, als es erst scheint. Denken wir an das, was Diogenes von Apollonia sagt *): „mit den sichtbaren Sternen werden noch unsichtbare Steine herumgeführt, die deswegen keinen Namen haben und öfters auf die Erde fallend in Brand gerathen, wie der in den Aigos Potamos gestürzte glühende steinerne Stern", so sehen wir hier die Meteorsteine auf eine sinnige Weise mit Planeten und Kometen verglichen. In dieser Weise mögen Anaxagoras und Demokritos die fünf Planeten recht gut gekannt aber dabei vermuthet haben, daß die Kometen durch den Zusammenstoß solcher unsichtbaren Planeten entstünden, auch diese zuweilen Ursache von Finsternissen sein können. Eine für jene Zeit gewiß scharfsinnige Vermuthung.

Was ferner die Neigung der Pole betrifft, so sind immer beide Pole genannt, also wird der Himmel als Ku-

*) Stob. ecl. phys. I. 25, 1.

Digitized by Google

gel genommen, und Diogenes von Apollonia erklärt *) durch diese Neigung den Unterschied, daß manche Gegenden der Erde unbewohnbar seien durch Frost und übermäßige Sonnenhitze, andere bewohnbar, weil sie eine milde Temperatur bekommen. Dies kann fast nur für die Erde als Kugel ausgeführt werden und mit Rücksicht auf die Schiefe der Ekliptik, aber nicht wohl mit bloßer Rücksicht auf die Polhöhe.

Die Nachlässigkeit, mit der hier meist das einzelne berichtet ist, zeigt sich so häufig in der Verschiedenheit der Angaben. Stobaios meint z. B. Parmenides habe zuerst Morgenstern und Abendstern als denselben Stern erkannt und Diogenes Laertes dagegen, Parmenides selbst schreibe dieses dem Pythagoras zu.

Doch wir wollen zuerst den jonischen Lehren folgen.

Bei den ersten Jonischen Lehrern ist mit ersten physikalischen Abstractionen die Frage hervorgetreten, was in der Welt der Anfang (ἀρχή) sei, und wie aus diesem als dem Einen sich die φύσις, der Ursprung der Dinge ergeben habe. Dabei wird die Welt als beseelt angenommen, anfangs nach der Analogie mit der Beseelung der Thiere in unbestimmten Gedanken dessen, daß das All Seelenerfüllt sei, daß der Geist als Gott die Raumwelt einnehme, durchdringe, dann aber bestimmter in einem vollständigern mystischen Hylozoismus, in welchem ein bestimmter Stoff als das Eine vorausgesetzt wird, in welchem und aus welchem alles sei und bestehe, ja welcher selbst die Seele der Welt und die Gottheit sei; nach einer mystischen Abstraction, in welcher die

*) plac. phil. 2, 8.

Digitized by Google

Einheit des Weltganzen mit der Einheit eines Wesens und dieses Wesen mit dem Begriff eines Stoffes verwechselt wird.

§. 20.

Für die Entwickelung dieser Lehre werden uns zuerst die Milesier Thales, Anaximandros und Anaximenes genannt. Thales soll nach Apollodoros im ersten Jahr der 35. Olympiade geboren und im acht und siebenzigsten Lebensjahre gestorben sein *). Er war ein ausgezeichneter Mann in Milet, wie schon das zeigt, daß er stets als einer der ersten unter den sieben Weisen genannt wurde, und daß seine Warnung die Milesier von einem Bündniß mit Crösus gegen Cyrus abhielt, wodurch nachher die Stadt gerettet wurde. Er war gewiß einer der ersten griechischen Ordner der Geometrie, (wenn schon die dafür von Diog. L. 1, 24, 25. gewählten Beispiele sehr schlecht sind,) so wie ein für seine Zeit ausgezeichneter Sternkundiger und Naturkundiger **). Diogenes L. läßt ihn zuerst den Griechen das Sonnenjahr zu 365 Tagen, die Nachtgleichen und die Sonnenwenden bestimmen, auch zuerst das Sternbild des kleinen Bärs benennen ***). Besonders wird nach Herodot von ihm erzählt, daß er eine große Sonnenfinsterniß vorausgesagt habe, aber wie es scheint nur das Jahr, in welchem sie eintreffen würde, welches freilich wenig astronomische Kunst fordert. Diogenes Laertes läßt ihn auch die Sonne 720mal größer als den Mond setzen, aber Schaubach ****) hat schon

*) Diog. L. 1, 88.

**) Plato de rep. l. 10. ed. Bip. B. 7. S. 293.

***) l. 1, 24. u. 27.

****) Gesch. der griech. Astron. S. 155.

Digitized by Google

sehr gut gegen diese Angabe erinnert, daß sie eigentlich wol nur den scheinbaren Durchmesser der Sonne betrifft, der 720mal im ganzen Sonnenumlauf enthalten ist, indem er nahe bei einen halben Grad beträgt.

In Rücksicht der Philosophie wissen wir wenig von ihm zu sagen. Das vorzüglichste, was auf seinen Namen überliefert ist, sind einige Gnomen und Sinnsprüche (ἀποφθέγματα,) unter denen vorzüglich:

Das älteste der Wesen ist Gott, der unerzeugte.
Das schönste die Welt, das Werk Gottes.
Das größte der Raum, der alles umfassende.
Das schnellste der Geist, der alles durchdringende.
Das mächtigste die Nothwendigkeit, die alles beherrschende.
Das weiseste die Zeit, die alles erfindende.

Ferner: Auch kein Gedanke der Menschen ist Gott verborgen.
Was du an andern tadelst, thu selbst nicht.
Was ist schwer? sich selbst erkennen; was leicht? andern rathen.
Der Tod unterscheidet sich nicht vom Leben *).

Wissenschaftliche Gedanken sind von ihm nur zwei überliefert, welche Aristoteles der Sage nach anführt. Er habe das Wasser für den Anfang (ἀρχή) gehalten und behauptet, daß die Erde auf dem Wasser sei, wie schwimmend **), ferner Thales scheine unter Seele (ψυχή) eine Bewegungskraft (κινητικόν τι) verstanden zu haben, da er dem Stein, weil er das Eisen anziehe, eine Seele zu-

*) Diog. L. I, 35, 36, 37. Plutarch. Conviv. c. 9.
**) Met. l. 1. c. 13. de Coelo l. 2. c. 13.

Digitized by Google

schreibe, auch sage er: alles sei erfüllt mit Göttern *), oder wie Diogenes L. sagt mit Dämonen **).

Ob Thales aber diese Lehre vom Wasser als dem ersten irgend mythisch und ähnlich dem späteren Jonischen Hylozoismus ausgeführt habe, ist unbekannt. Aristoteles denkt sich nur physikalische Gründe für des Thales Meinung, und setzt sie gerade den Mythen entgegen. Nachdem er nemlich des Thales Meinung angeführt hat, fährt er fort: ob aber, wie einige wollen, die ersten ältesten Lehrer von den Göttern, welche den Okeanos und die Tethys besangen und sagten, die Götter schwören beim Wasser, nemlich des Styx, auch dieses meinten, sei unsicher. Die Gründe des Thales denkt er sich darin, daß die Nahrung (τροφή) von allem feucht sei, aus dem feuchten die Wärme entstehe, daraus alles Lebendige lebe, auch aller Saame feucht, der Ursprung des feuchten aber das Wasser sei. So scheint uns den Thales, indem er die Bedingungen der Gegenwirkung der Dinge in der Welt suchte, die einfache Analogie geleitet zu haben: der Boden unter unsern Füßen ist meist durch das Wasser gebildet, Wasser giebt und erhält alles Leben, vom Himmel kommt es, zum Himmel steigt es, und wieder nieder zur Erde muß es, ewig wechselnd; aus dem Wasser die Wolken, aus diesen der Blitz, — dem Blitz vielleicht das himmlische Feuer der Gestirne verwandt. Von Anfang an scheint also in der Jonischen Lehre die Einheit des Gesetzes der Naturerscheinungen durch die Verdunstung (ἀναθυμίασις) gefaßt worden zu sein, (die schon im Opferrauch das Bild der Ver-

*) de anima l. 1. c. 2. c. 5.

**) l. 1. 27. ὑπεστήσατο τὸν κόσμον ἔμψυχον καὶ δαιμόνων πλήρη.

Digitized by Google

bindung der Menschen mit den Göttern gab,) in der Weise, wie Herakleitos später die Lehre weiter gestaltete.

Jüngere wollen freilich mehr von Thales wissen. Cicero *) sagt: Thales habe das Wasser für den Anfang aller Dinge erklärt, Gott aber für den Geist (eam mentem), welcher alles aus dem Wasser bildete. Es ist jedoch im Alterthum allgemein anerkannt, daß Anaxagoras unter den griechischen Lehrern der erste war, welcher den weltordnenden Geist als selbstständig über die Welt der körperlichen Elemente erhob, und selbst Cicero scheint mit den obigen Worten doch diese Lehre dem Thales nicht haben beilegen zu wollen, da er ihm gleich nachher einwendet: si dii possunt esse sine sensu et mente, cur aquae adiunxit.

Ferner Plutarchos und Athenagoras nennen ihn als den ersten, der θεὸς, δαίμων und ἥρως unterschieden habe; θεός sei der Geist der Welt (νοῦς τοῦ κόσμου), δαίμων ein geistiges Wesen (οὐσία ψυχική), ἥρως eine vom Körper getrennte Menschenseele **). Wir fanden aber sehr ähnliches schon oben bei Hesiodos, so daß die Unterscheidung wohl dem Sprachgebrauch allgemein und nicht dem einzelnen Lehrer gehört. Endlich Stobäus schreibt ihm bestimmt die Lehre vom Wasser als Hylozoismus zu, indem er sagt: Thales habe Gott für den Weltgeist, das All für beseelt (ἔμψυχον) und erfüllt mit Göttern gehalten und gelehrt, es durchdringe eine bewegende göttliche Kraft die Welt vermittelst des elementaren feucht ***).

---

*) de nat. deor. l. 1. c. 10.

**) Plut. de decret. phil. 1, 8. Athenagoras legat. pro Christ. ed. H. Steph. 1557. p. 25.

***) Stob. ecl. phys. 1. c. 3. Θαλῆς νοῦν τοῦ κόσμου τὸν θεὸν, τὸ δὲ πᾶν ἔμψυχον ἅμα καὶ θεῶν πλῆρες· διήκειν δὲ καὶ

Digitized by Google

Da aber schon Aristoteles die Meinung des Thales nur der Sage nach anführt, so werden diese jüngeren Angaben wol nur willkührliche Ausführungen seiner Gedanken sein.

§. 21.

Von Anaximandros (Ἀναξίμανδρος), dem Freund und vielleicht Schüler des Thales, der nach Apollodoros im zweiten Jahr der 58. Olympiade 64 Jahr alt war und bald nachher starb *), wird uns nach einem Werk περὶ φύσεως, welches er geschrieben hat und welches Apollodoros noch las, schon mehr erzählt, obschon auch nach sehr zerstreuten Angaben. Anaximandros war wie Thales Naturforscher und Sternkundiger. Er soll zuerst unter andern in Lakedaimon Sonnenzeiger errichtet haben, welche die Sonnenwenden und Nachtgleichen anzeigten, er soll Sonnenuhren, die ersten Landcharten und Sphären (vielleicht astronomische Ringkugeln) verfertigt haben **).

1. So sind denn auch seine Vorstellungen vom Weltbau nicht ohne Beobachtung des Himmels entworfen. Die Sonne, welche nicht kleiner ***) als die Erde und das reinste Feuer sei, stellt er zu oberst, dann den von ihr erleuchteten Mond, dann die Sphäre der übrigen Sterne ****). Die Bewegung des Himmels verglich er mit

---

διὰ τοῦ στοιχειώδους ὑγροῦ δύναμιν θεῖαν κινητικὴν αὐτοῦ.

*) Diog. L. l. 2, 2.

**) Diog. L. l. 2, 1.

***) Plut. d. pl. phil. 2, 21. die Sonnenscheibe 28mal, die des Mond 19mal größer als die Erde.

****) Stobaeus ecl. phys. I. p. 510.

Digitized by Google

der eines Rades, in dessen Mitte die Erde fest steht, weil sie in der Mitte nach allen Seiten in gleichem Verhältniß steht, und nach keiner mehr hingetrieben wird *). Diogenes L. läßt ihn die Erde kugelförmig, Eusebius **) walzenförmig voraussetzen, so daß ihre Höhe der dritte Theil des Durchmessers sei. Diese letzte Meinung ist jedenfalls bedeutend. Die Breite des Rades nemlich wird der Streifen des Himmels zwischen den Wendekreisen, in dem sich die tägliche und jährliche Bewegung der Sonne vereinigen, diesem gehört ein Bogen von etwa 47°, dessen Sehne ungefähr ein Drittheil des Durchmessers ist. Die Axe dieses Rades wäre dann gleichsam die Erde. Ich glaube daher, daß seine Angabe von der radförmigen Bewegung der Gestirne nur durch ein Mißverständniß auf die Gestalt der Erde und vielleicht eben so auf die der Sterne bezogen worden ist und vielmehr Diogenes recht hat.

Wer die Erde in die Mitte der Welt setzt und sie da sich im Gleichgewicht halten läßt, mußte fast sie als Kugel nehmen, auch scheint nur dies zu seinen kosmogonischen Phantasien zu passen. Nach dem Pseudo-Plutarch ***) soll er freilich uns die eine Grundfläche der Walze haben bewohnen lassen, und dieser eine andere ähnliche unten entgegen stellen, aber dies ist wohl dazu phantasirt; ich kann mir nicht denken, wie jemand die Rundung der Erde nach Länge und Breite nicht sollte bemerkt haben, der für die Ordnung des Sternenlaufes die gegenseitige Lage von Aequator und Ekliptik kannte.

2. Diesen wissenschaftlichen Ansichten ordnete er philosophisch-physikalische Phantasien über, die wir nach

*) Arist. phys. l. 2. c. 13.

**) Praep. evang. l. 1. c. 8.

***) plac. l. 3. c. 11.

Digitized by Google

Aristoteles und Simplicius sehr bestimmt fassen können. Er geht wie Thales von der Frage nach dem anfänglichen aller Dinge aus und nennt diesen Anfang oder das erste Element τὸ ἄπειρον (das unbestimmte, unbegrenzte,) welches nur Eines sei. Dafür läßt ihn Aristoteles Gründe anführen: nur aus grenzenlosem könne grenzenloses entstehen, aber zwei grenzenlose können nicht neben einander sein.

Dieses ἄπειρον ist das περιέχον, das allumfassende, alles enthaltende, es ist das Göttliche in der Natur *), in welchem alle Gegensätze (ἐναντιότητα) enthalten sind. Darum hat es keine der entgegengesetzten Bestimmungen, es ist feiner als Wasser, gröber als Luft, feiner als Luft, gröber als Feuer u. s. f. Nur aus dem gleichartigen (ὅμοιον), sagt er, kann das gleichartige entstehen (ein Satz, der viele der folgenden geführt hat,) darum entstehen alle bestimmten Dinge aus dem alle Gegensätze in sich enthaltenden ἄπειρον **) durch die ausscheidende Bewegung, nemlich durch Ausscheidung (διάκρισις) und Mischung (σύγκρισις), indem die ewige Bewegung (κίνησις ἀΐδιος) die gleichartigen Theile sich zusammenbewegen läßt; so bildet Gold das Gold, Erde die Erde.

Dieses Eine Ganze ἄπειρον ist unzerstörbar, unveränderlich ***), aber seine Theile sind in immerwährender Veränderung, indem sie durch Scheidung aus der Einheit getrennt, durch Mischung wieder in sie aufgenommen werden. Woher das, was ist, (übersetzt Schleiermacher)

*) Arist. phys. l. 3. c. 4.

**) Arist. phys. l. 1. c. 4. οἱ δ' ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι (λέγουσιν) ὥσπερ Ἀναξίμανδρός φησι. —

***) Arist. phys. l. 3. c. 4.

Digitized by Google

seinen Ursprung hat, in dasselbe hat es auch seinen Untergang nach der Billigkeit; denn so giebt es seine Buße und Strafe für die Ungerechtigkeit, nach der Ordnung der Zeit *).

Neben diesen Grundgedanken werden uns noch weitere Ausführungen seiner Phantasien über die Entstehung der Dinge erzählt. Das Ganze der entstandenen Dinge soll er Himmel und Welten (οὐρανοὺς καὶ κόσμους) genannt haben. Unzählige Welten entstehen und vergehen, während das Eine grenzenlose unverändert bleibt. Durch Wärme und Kälte, welche ursprünglich eine zeugende Kraft besitzen, bildet sich um die Luft, die die Erde umgiebt, ein Feuerkreis, wie die Rinde um den Baum; dieser zerspringt, nachdem er sich selbst zu verzehren angefangen hat und aus den Trümmern bilden sich die Himmelskörper als radförmige (τροχοειδῆ) mit Feuer erfüllte Zusammenballungen von Luft, die aus Oeffnungen Flammen sprühen (wie Plutarchos beim Eusebius sagt), und durch den Luftdruck eine runde Form erhielten. Die Erde läßt er früher schlammartiger gewesen sein und durch das Sonnenlicht allmählich austrocknen. In der Feuchtigkeit entstanden die ersten Thiere von dem Sonnenlicht hervorgelockt, anfangs mit dornigen Rinden umgeben, die sie dann zersprengen, auf das trockne kommen, aber anfangs nur kurze Zeit leben. Auch der Mensch, der von allen Thieren die meiste Hülfe zu seiner Erhaltung bedürfe, sei zuerst unvollkommen in Fischgestalt zur Welt gekommen und erst, nachdem er aufgezogen und fähig geworden, sich selbst zu helfen, sei er auf das trockne ausgeworfen worden. So stimmen diese Phantasien mit andern alten Sagen, die

*) Simpl. in Ar. Phys. f. 6.

Digitized by Google

Diodoros von Sicilien *) aufbehalten hat, und für die so mancher spätere Euripides, Archelaos, Empedokles genannt werden. Nur in wenigem scheinen hier des Anaximandros eigne Worte aufbehalten zu sein.

Seine Vorstellungen vom Leben und der Beseelung der Welt sind uns nicht aufbehalten, nur Cicero **) läßt ihn sagen, die Gestirne seien Götter, und einigen sittlichen Anklang haben die angeführten Worte vom Kreislauf des Entstehens und Vergehens.

In diesen kosmogonischen Erzählungen sehen wir eine starke Wirkung der Tradition, indem immer der folgende die Phantasien des früheren wiederholt. Viele bis auf Parmenides, Leukippos, Demokritos, Anaxagoras behalten seinen Stand der Sonne. Des Anaxagoras Welt der Homöomerien ist ganz die seines Apeiron. Des Leukippos Kosmogonie bei Diogenes Laertes wiederholt ganz die des Anaximandros. Seine Vorstellungen von Mischung und Ausscheidung stehen wieder bei Anaxagoras und Empedokles.

3. Philosophisch bedeutsam scheint in diesem Ganzen nur die Grundlehre von dem ἄπειρον und der Satz, daß das Gleichartige nur aus dem Gleichartigen werde.

Seine Lehre vom Anfang aller Dinge, (wobei er das Wort ἀρχή zuerst gebraucht haben soll,) scheint klar und bestimmt überliefert ***). Er dachte bei dem uranfänglichen als ἄπειρον dasselbe, was die späteren Chaos nannten und was Anaxagoras in dem Urzustand seiner Homoiomerien voraussetzte, den Inbegriff aller Dinge in der

*) 1. 7.

**) de nat. d. l. 1, c. 10.

***) Hier stimme ich dem bei, was Wendt zu Tennemann B. 1. p. 66. zu n. 18. sagt.

Digitized by Google

gleichmäßigen Mengung alles verschiedenartigen, ohne daß ihm von Gestalten oder entgegengesetzten Beschaffenheiten irgend eines bestimmt zukäme. So sagt Stobäus *) nicht unrichtig, er habe darunter nur die ὕλη des Aristoteles verstanden. Aber Anaximandros unterschied, mit Aristoteles zu reden, die αἰτία ὡς ὕλη nicht von der αἰτία ἀρχὴ τῆς κινήσεως und legt darum seinem Grundstoff selbst die Kraft der ewigen Bewegung bei, um deren willen er das ἄπειρον selbst das περιέχον, das umfassende, begrenzende nennt, so wie das unwandelbare und göttliche. Aristoteles **) tadelt das, daß solche, die das ἄπειρον als ὕλη brauchen, es περιέχον begrenzendes und nicht περιεχόμενον zu begrenzendes benennen, mit Recht, aber wir verstehen den Satz des Anaximandros leicht aus der Nichtunterscheidung von ἀρχὴ ὡς ὕλη (Stoff als Grund) und ἀρχὴ τῆς κινήσεως (Ursach der Veränderung); er dachte sich den erfüllten allumfassenden Raum eben auch als das περιέχον — als den unendlichen Luftkreis — als das Göttliche in mystischer physischer Abstraction.

Mit diesem ἄπειρον als περιέχον treffen wir, wie Herbart bemerkte, zum erstenmal auf griechische philosophische Dialektik und gleich auf eine ihrer wichtigsten Aufgaben. Das ἄπειρον ist eigentlich das gestaltlose, das unbegrenzte zugleich das unbestimmte, Qualität-lose ***); ihm steht das πεπερασμένον, ὡρισμένον oder περιεχόμενον das begrenzte, umfaßte, bestimmte entgegen, welches ein περιέχον als das umfassende, begrenzende voraussetzt. Von dem Beispiel dieser Begren-

*) Ed. phys. 1. p. 294.

**) phys. l. 3. c. 7.

***) Arist. l. l.

Digitized by Google

zung (πέρας, ὅρος, ὁρισμός) ist der ganze griechische Sprachgebrauch, um das Wirkliche vom Möglichen und das Einzelne (τὰ καθ' ἕκαστα) vom Allgemeinen (τὰ καθόλου) zu scheiden, ausgegangen, in περιέχον, μόρφη εἶδος (forma, species) bis zur κατάληψις (dem Umgreifen) der Stoiker.

Bei den ersten wird aber das Ganze (ὅλον) die Verbindung (die synthetische Einheit) noch nicht vom Allgemeinen, dem Begriff, (der analytischen Einheit) unterschieden, daher bleibt hier die Ansicht sehr schwankend. In der Bestimmung des Urelementes als des Anfangs bleiben alle bei demselben ersten Gedanken des grenzenlosen aller Grenzen empfänglichen, welchen Anaximandros mit ἄπειρον am abstractesten benannt hat. Das χάος des Hesiodos ist der grenzenlose, aller Eingrenzung empfängliche Raum, das Wasser des Thales, die Luft des Anaximenes, das Feuer des Herakleitos sind auf der unteren, mittlern und höchsten Stufe das urflüssige gestaltlose, aller Gestalten empfängliche.

In der Wirklichkeit der Dinge muß also das ἄπειρον durch πέρας zum πεπερασμένον werden. Dafür bildet sich die Abstraction bei den Pythagoreern weiter, diese (namentlich Alkmaion) sagen, der Anfang (ἀρχή) sei in Gegensätzen (ἐναντιότης) gegeben und den höchsten alle anderen beherrschenden Gegensatz setzen sie in πέρας und ἄπειρον so jedoch, daß die Ausführung meist in Zahlen gegeben wird, wo das πέρας die Einheit (μονάς) das ἄπειρον ἀόριστος δυάς wird.

Vollständig muß aber, um das begrenzte (πεπερασμένον) hervorzubringen, noch ein Grund der Verbindung zwischen ἄπειρον und πέρας gegeben sein. So giebt Plato im Philebos den Zusammenhang dieser Begriffe vollständig, indem er über ἄπειρον, πέρας und das (als

Digitized by Google

πεπερασμένον) aus diesen gemischte und erzeugte Wesen (ἡ ἐκ τούτων μίκτη καὶ γεγεννημένη οὐσία) noch die Ursach der Verbindung (αἰτία τῆς συμμίξεως) setzt. Er wendet dies nemlich auf das durch Begierde bewegte Leben an; Vergnügen (ἡδονή) ist hier ein ἄπειρον, welches durch Klugheit (φρόνησις) als πέρας begrenzt wird zum Guten (ἀγαθόν) als πεπερασμένον vom νοῦς als αἰτία τῆς συμμίξεως.

Endlich Aristoteles behandelt diese Begriffe am ausführlichsten, und wendet die Resultate dann auf die Grundlage seines metaphysischen Sprachgebrauches an. Er bestimmt nach der Form des Urtheils drei Anfänge (ἀρχαὶ) nemlich einen leidenden das Subject (ὑποκείμενον τὸ πρῶτον als αἴτιον ὡς ὕλη [Grund in der Art, wie die Masse in den Körpern]) und einen Gegensatz zweier thätigen nemlich εἶδος und στέρησις (Beilegung eines Begriffes als Prädicat und Absprechen desselben). Hier läßt er Zeit und Bewegung auch der Vergrößerung nach, die ὕλη aber nur der Möglichkeit nach (δυνάμει) und nur in der Theilung als ἄπειρον gelten, als das nach Gestalt und Qualität (ποῖον) unbestimmte (ἀόριστον), so daß das ἄπειρον als ἀρχή und αἴτιον ὡς ὕλη, sein Sein aber στέρησις ist (Phys. l. 3. c. 12.). Demgemäß ordnet er in der Metaphysik die drei Arten der οὐσία als ὕλη (Masse, Stoff) für ἄπειρον, μόρφη (εἶδος) Gestalt für πέρας, und die οὐσία μίκτη (das Gestaltete) als πεπερασμένον neben einander. Die ὕλη ist dabei nur ein mögliches (δυνάμει ὄν) und wird zum wirklichen (ἐνεργείᾳ ὄν) erst durch die ἐντελέχεια als οὐσία μόρφη. Dazu nun aber gehört ferner der Unterschied des αἴτιον ὡς ὕλη (Grund als Stoff) und αἴτιον ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως (der Grund der Veränderungen), welche für die Auffassung der Natur der Dinge neben einander bedacht werden müssen.

Uns

Digitized by Google

Uns wird es wichtig, diese Aristotelichen Bestimmungen voraus zu bemerken, da er die früheren so oft nach ihnen beurtheilt.

§. 22.

Anaximenes (Ἀναξιμένης) der dritte milesische Lehrer, wahrscheinlich im ersten Jahr der Olympiade 58 geboren, war gewiß Freund und Schüler des vorigen. Er verläßt indessen die abstracte Auffassung des ἄπειρον und nimmt anstatt dessen das περιέχον nach der gewöhnlichen Bedeutung als Atmosphäre und somit die Luft (ἀήρ), welche die wenigsten verschiedenartigen Beschaffenheiten hat, als den Anfang, aus dem alles andere entstanden ist und in welchen alles sich wieder auflöst. Wie Anaximandros setzt er oben den Feuerkreis der Gestirne, in die Mitte die Luft, unten Wasser und Erde. Durch Verdichtung (πυκνότης) schlägt sich das kalte in Wind, Wolke, Wasser, Erde und Stein nieder, durch Verdünnung (μανότης) wird die Luft Feuer und steigt auf.

Er muß schon ausführlicher geschrieben haben, da Diogenes L. *) ein eigenes Buch des Theophrastos über seine Lehren anführt, indessen ist das, was von seinen physischen Meinungen erzählt wird, wenig genügend und nicht recht zusammenstimmend. Nach Diogenes L. **) soll er den Umlauf der Sterne nicht über der Erde sondern um die Erde angenommen haben, wogegen der falsche Origenes und andere gerade das Gegentheil behaupten.

Die meisten lassen ihn der Erde eine flache Gestalt geben, und Aristoteles ***) sagt, er, Anaxagoras

*) l. 5, 42.
**) l. 2, 3.
***) de Coelo. l. 2. c. 13.

Digitized by Google

und Demokritos hätten gelehrt, daß sie so in der Mitte ruhe, indem sie auf der unteren Luft liege, diese zusammendrücke und wegen ihrer Breite von ihr getragen werde. Dafür hätten diese viele Beobachtungen der Wirkung des Windes und der Klepsydra (nach Simplicius Erklärung*), einer Vorrichtung, wie die, welche wir jetzt Sieb der Vestalinnen nennen, wo durch den Luftdruck das Wasser im Gefäß zurückgehalten wird) angeführt.

Allein Aristoteles sagt in derselben Stelle weiter, daß hiebei nur die Größe der Erde, wenn sie auch kugelgestaltet sei, in Frage komme und nicht eben ihre flache Gestalt. Es bleibt also dabei nur jene unrichtige Ansicht von der Richtung der Schwere stehen, daß sie in einer senkrechten Richtung durch das Weltall gehe, wofür Platon noch den Anaxagoras tadelt.

Die Sonne, den Mond und die Gestirne soll er haben aus der Erde hervorgehen lassen, jedoch so, daß sie aus Erde und Feuer zusammengesetzt seien, die Sonne aber erhalte durch die Geschwindigkeit ihrer Bewegung ihre Hitze.

Bestimmt hat endlich Anaximenes den Hylozoismus der Elementenlehre ausgesprochen, indem er der oft wiederholten Analogie Geist und Leben ist Odem, Hauch, Luft folgt. So läßt ihn Plutarchos **) sagen: unsre Seele ist Luft, als solche beherrscht sie uns, und die ganze Welt wird von Hauch und Luft umgeben und beherrscht, so daß er die Luft Gott nannte und aus der Luft die Götter entstehen ließ.

---

*) Bei Empedokles B. 2. V. 257. St. ist es auch so beschrieben.

**) Plut. plac. 1, 3. ἡ ψυχὴ ἡ ἡμετέρα ἀὴρ οὖσα συγκρατεῖ ἡμᾶς· καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀὴρ περιέχει.

Digitized by Google

Dieſe geringe Andeutung des Anfangs der Verdunſtungslehre in einem Hylozoismus der Elementenlehre iſt alles, was wir geſchichtlich begründet von den erſten Joniſchen Lehrern erzählen können.

Drittes Kapitel.

Die Lehren der erſten Dorier und Italer.

§. 23.

Zur Zeit des Anaximenes brachten faſt zu gleicher Zeit Pythagoras aus Samos und Xenophanes aus Kolophon (bei Epheſos) philoſophiſche Lehren aus Jonien nach Unteritalien, Pythagoras nach Kroton, Xenophanes nach Elea oder Velia in Lukanien. Beider Lehren zeigen ſich uns mit einer größeren Ueberſicht entworfen als die erſten joniſchen und, ſo ſehr ſie auch von einander abweichen, haben ſie doch gemeinſchaftliche Grundgedanken, die wir dort nicht fanden. Beide nemlich legen ihrer Weltanſchauung die Vorſtellung des Einen kugelförmigen Weltalls zu Grunde, beide gehen mehr in das Innere des Geiſtes ein und unterſcheiden die trüglichen ſinnlichen Vorſtellungen der erſcheinenden Dinge (φαινόμενα) von der einen nothwendigen Erkenntniß des Wahren, Pythagoras, indem er die Nothwendigkeit der mathematiſchen Erkenntniß an die Spitze ſtellt, Xenophanes, indem er zuerſt auf die allgemeinſten philoſophiſchen Abſtractionen hinweiſt.

Digitized by Google

I. Pythagoras und die Pythagoreer.

§. 24.

So werden wir zunächst zur Erzählung von den Pythagoreischen Lehren geführt. Diese Erzählung ist aber noch unangenehmer als die vorhergehenden. Wir sehen wohl, daß Pythagoras eine ausgebildete Welt- und Lebensansicht besaß, aber bei der Darstellung der Lehre selbst kommen wir immer in Verlegenheit, da wir uns nur auf so unzulängliche, späte und unsichere Nachrichten berufen können. Er soll nach Clemens von Alexandria *) in der Olymp. 49 gehoren, und 80 oder 99 Jahr alt geworden sein nach Diogenes L. **). So lebte er bald hundert Jahre vor Platon, und Platon und Aristoteles scheinen von ihm selbst sehr wenig gewußt zu haben, sie führen meist nur unbestimmt Meinungen seiner Schüler an. Unter den Männern aus seiner Schule ist aber Philolaos, der wahrscheinlich zu Sokrates Zeit lebte, der einzige, von dem wir noch sicher Bruchstücke seiner Schriften besitzen. Sonst sind wir auf weit jüngere, den Plutarchos, den Diogenes L., die ganz unsichern Jamblichos und Proklos und den Stobäos hingewiesen, um Nachrichten von einem Manne zu erhalten, der so früh schon zum fabelhaften Wundermann geworden war.

Auf den Namen des Pythagoras selbst ist uns nur das goldene Gedicht (χρύσεα ἔπη) überliefert, welches ethische Gnomen wohl in pythagoreischer Weise enthalten mag, die aber gewiß weit später so gesammelt sind, und

*) Strom. I. p. 309. Diod. Sic. 12, 10.

**) l. 8, 44.

Digitized by Google

für die Geschichte der Philosophie immer nur wenig bedeuten würden.

Auf den Namen älterer Schüler des Pythagoras haben wir eine kleine Schrift angeblich Lehren des Ocellus Lucanus (Ὠκέλλος Λευκανός) über die Natur des All (περὶ τῆς τοῦ παντὸς φύσεως,), erhalten, welche schon der Jude Philon anführt. Sie lehren, behaupten die Unvergänglichkeit der Welt, welche aus dem unveränderlichen Theil vom Monde aufwärts und dem veränderlichen unter dem Monde besteht.

In dem veränderlichen Theil des κόσμος sind drei Theile beisammen, die ihn alles aufnehmende (ὑποδεχές), gemeinschaftliche Unterlage von allem, dann zweitens die vier entgegengesetzten Kräfte Wärme und Kälte, Trockenheit und Feuchtigkeit, von denen die ersten zwei die thätigen (ποιητικὰ), die andern die leidenden (παθητικὰ) sind, und drittens die vier οὐσίαι, deren Kräfte jene sind Feuer, Luft, Wasser und Erde. Die Kräfte sind unveränderlich, die οὐσίαι werden in einander verwandelt. Aber auch in dem Theil der Welt, in welchem Wechsel und Unbestand herrschen, waren die Dinge der Art nach, Menschen, Thiere, Pflanzen seit jeher.

Zuletzt dann lehrt er, daß ein Mann um keines andern Grundes, als um der Kindererzeugung willen heirathen dürfe. Das mögen vielleicht Meinungen des Okellos gewesen sein, aber die Sprache und die Ansichten der Abhandlung sind zu abhängig von aristotelischem Sprachgebrauch und aristotelischer Physik, als daß man sie für älter als Aristoteles halten könnte.

Daneben haben wir auf den Namen des Timaios Lokros eine dorische Abhandlung Τιμαίῳ τῷ Λοκρῷ περὶ ψυχᾶς κόσμῳ καὶ φύσιος, welche aber augenscheinlich ein Auszug aus Platon's Timaios ist.

Digitized by Google

Endlich geschichtlich am bestimmtesten wird unter diesen älteren Pythagoreern der Tarentiner Archytas genannt, ein Zeitgenosse und Freund des Platon, Lehrer des Eudoxus, ein glücklicher Feldherr, ausgezeichneter Mathematiker und Erfinder in der Mechanik *). Auf seinen Namen giebt es eine Schrift über die zehn Kategorien des Aristoteles (Ἀρχύτου περὶ τῶν δέκα κατηγοριῶν λόγος) und mehrere Fragmente beim Simplicius. In welche dieser ist die Sprache aber so entschieden aristotelisch, daß die Abfassung nicht für älter genommen werden kann.

So sind wir nicht im Stande etwas ausführlicheres über die ältere pythagoreische Lehre zu sagen, aber im besondern wird es immer unentschieden bleiben, wie manches diese schon mögen gelehrt haben, was wir erst bei Platon und Aristoteles lesen.

So z. B. wie wir die Bruchstücke von Archytas lesen, sind sie gewiß nicht von ihm niedergeschrieben, darum könnte er aber doch schon die zehn Kategorien gefunden haben und Aristoteles, der sich darin nie für den Erfinder ausgiebt, könnte sie wohl von ihm entlehnt haben. In der Lehre von den Geistesvermögen werden den Pythagoreern fast dieselben Unterscheidungen zugeschrieben, wie sie Platon in der Republik giebt und Plutarchos **) so gut als Diogenes L. ***) läßt den Pythagoras über die Unsterblichkeit wie Aristoteles urtheilen.

---

*) Gemäß den etwas albernen Angaben des Diogenes L. l. 8, 79—83.

**) decret. phys. l. 4. c. 7.

***) l. 8, 30. καὶ τὸ μὲν φρόνιμον ἀθάνατον· τὰ δὲ λοιπὰ θνητά.

Digitized by Google

Philolaos setzt wie Aristoteles, die ἀρετὴ der sublunarischen Welt der himmlischen σοφία entgegen; Pythagoreer fragten so gut wie Aristoteles, welcher Weltpol oben sei; die Vergleichung der regulären Körper mit den fünf Elementen, welche in Platon's Timaios als ganz neu erfunden angegeben wird, schreibt Stobäos doch schon dem Philolaos zu *), selbst mit mehr Bestimmtheit als Platon sie anwendet. Besonders aber schreibt Aristoteles von der Seele erstes Buch Kap. 3. dem Timaios bestimmt die Ansichten von der Beseelung

*) Dies geschieht am bestimmtesten in den bei Stob. Ecl. I. 2, 3. S. 10. einem Bruchstück des Philolaos von der Natur der Zahl am Ende angefügten Worten (Böckh Philol. S. 160.): καὶ τὰ ἐν τᾷ σφαίρᾳ σώματα πέντε ἐντί. τό τε ἐν τᾷ σφαίρᾳ πῦρ, ὕδωρ, καὶ γᾶ, καὶ ἀήρ, καὶ ὁ τᾶς σφαίρας ὁλκὰς πέμπτον. Hier macht die Wiederholung des τὰ ἐν τᾷ σφαίρᾳ Schwierigkeiten und das Wort ὁλκὰς (Lastschiff) als Benennung des fünften Elementes. Ich würde rathen ὄγκος für ὁλκὰς zu lesen, welches oft die Bedeutung von στοιχεῖον hat (z. B. Sext. adv. phys. I. 363.), und wozu auch das ὁ der Manuscripte als Artikel paßt. Die Wiederholung des τὰ ἐν τ. σφ. paßt aber so in den Sinn. Der erste Satz sagt: der Körper, die sich in die Kugel einzeichnen lassen, sind fünf. Der zweite Satz aber davon abgerissen: in der Sphäre sind Feuer, Wasser, Erde und Luft, und das fünfte Element ist das der Kugel selbst. Das wäre, wie bei Aristoteles, aber diese Vorstellung von den fünf Elementen stimmt übrigens mit Philolaos Lehre von der Weltharmonie und den beiden Feuern gar nicht zusammen. Ich zweifle an der Richtigkeit von Stobaios Angabe. Vergl. Brandis Handb. der Gesch. der gr. röm. Phil. 1. S. 490. Sollten die bestimmteren Angaben wie Stob. Ed. phys. p. 450. nicht Platons Lehre fälschlich den Früheren zuschreiben, da diese Vorstellungsart im Timaios so bestimmt eine neue genannt wird.

Digitized by Google

der Welt zu, welche Platon diesem in seinem Timaios in den Mund legt, in einem Zusammenhang, der gar nicht vermuthen läßt, daß Aristoteles nur den platonischen Timaios meine.

§. 25.

Gemäß diesen beschränkten Hülfsmitteln erzählen wir also erstens von Pythagoras Leben und seiner Schule und dann von pythagoreischen Lehren.

Pythagoras mag wohl von seiner Heimath Samos aus die in seiner Nähe lebenden jonischen Gelehrten kennen gelernt haben, später lebte er lange auf Reisen, hielt sich vorzüglich in Aegypten auf und bildete sich so seine Wissenschaft und seine Lebensplane. Seine Lebensplane waren: unter den Griechen nach Art der ägyptischen Priesterverbindung eine Gesellschaft zu bilden, welche durch strenge Askese nach Charakter und Sitte eng verbunden eine bessere Lebensweise und eine bessere Regierung einführen könne. Als er etwa vierzig Jahre alt nach Samos zurückkehrte, fand er dort den Polykrates als Beherrscher und alles für seine Entwürfe ungünstig. Er wandte sich nun nach Großgriechenland zurück und dort nach Kroton, wo es ihm bald gelang, sein Unternehmen in Gang zu bringen. Besonders günstig traf er es, daß die Optimaten von Sybaris, dort vom Volke vertrieben und in Kroton aufgenommen, sich mit ihm verbanden, indem er mit seinen philosophischen Planen wol Bestrebungen zur Wiederherstellung dorischer Lebensordnung und Sitte verband. Dort ordnete er dann den sogenannten pythagoreischen Bund. Der Zweck war ein großer Freundschaftsbund, welcher für Unterricht und Erziehung im weitesten Sinne wirken sollte, um Mäßigkeit, einfache Sitte, Ge-

Digitized by Google

rechtigkeit, Wohlthätigkeit und harmonische Bildung des Geistes in der Gesellschaft einzuführen.

Dieser Bund (das Vorbild so vieler späterer Ordensverbindungen und geheimer Gesellschaften) ließ strenge Prüfung jedes Einzelnen der Aufnahme vorhergehen, und hatte so wohl seine geheimen Gebräuche, von den Alten öfters Orgien genannt, als seinen geheimen Unterricht. Für den Unterricht mußte jeder erst als Exoteriker, als Schweigender Hörer (ἀκουσματικὸς oder ἀκουστικὸς) eintreten, und konnte erst nach mehrjährigem Schweigen (σιώπη, ἐχεμύθια) zum Esoteriker oder μαθηματικὸς werden, um anstatt der bildlichen Belehrung (διδασκαλία συμβολικὴ) die wirklich ausführende (διδασκαλία διεξοδική) zu empfangen.

Die Sache hatte anfangs glänzenden Erfolg, Denker, Dichter, Feldherrn und Staatsmänner gingen aus dem Bunde hervor; der Bund verbreitete sich in mehrere Städte Großgriechenlands. Aber lange konnte er nicht ohne Reibung mit den Regierungen bleiben. Angesehene Männer, die sich der strengen Sitte nicht unterwerfen wollten und deshalb nicht aufgenommen wurden, traten natürlich bald dem Bunde feindselig entgegen, und das Volk war leicht gegen die Anmaßungen der Verbündeten aufzubringen. So endete der Bund, vielleicht noch zu Pythagoras Lebzeiten, in blutigen Kämpfen. Kylon, ein Sybarit, sagt man, habe in Kroton eine Partei gegen die Pythagoreer gebildet, und als die meisten derselben im Hause des Athleten Mylon versammelt waren, sie überfallen, so daß bei dem Brande dieses Hauses die meisten umgekommen sein sollen. Indessen dauerte der Kampf noch lange fort, erst später beruhigten die Achäer Großgriechenland wieder und ließen die geflüchteten Pythagoreer wieder zurückrufen. Aber ihre Verbindung scheint aufgelöst geblie-

Digitized by Google

ben zu sein. Pythagoras letztes Schicksal ist unbekannt, sein Andenken jedoch lebte fort, und die spätere Zeit machte ihn zum Fabeln umgebenen Wundermann.

§. 26.

Das vorige zeigt schon, daß die wissenschaftlichen Ansichten des Pythagoras umfassender sein müssen, als die bisher besprochenen. Er ordnete Zahlenlehre und Geometrie, hatte Kenntniß der Arzneiwissenschaft, Kenntniß der Gestirne, und umfaßte alle Theile der philosophischen Wissenschaft.

Indessen scheint sich, womit eine Bemerkung des Aristoteles *) übereinstimmt, die wissenschaftliche Ansicht der praktischen Philosophie bei Pythagoras noch nicht viel über die Ansicht seiner gebildeten Zeitgenossen erhoben zu haben. Das ihm eigene mochte wohl nur in Gnomen und asketischen Regeln bestehen. Eben so wenig läßt sich behaupten, daß sich seine Wissenschaft vom Geist wesentlich über die allgemeine Ausbildung in der Sprache erhoben habe.

Das umfassendste ethische in seinen Lehren sind die offenbar von der ägyptischen oder andern asiatischen Priestergesellschaften entlehnten asketischen Regeln der täglichen sorgfältigen Selbstbeobachtung, der Enthaltung von Fleisch und vielen andern Speisen und ähnliches. Diese Askese stand durch die Lehre vom Mord (φόνος), der in jeder Uebertretung solcher Vorschriften begangen werde, in Verbindung mit den eigenthümlichen Mythen vom Reinigungslauf in der Seelenwanderung, welche auf viele griechische Mysterien eingewirkt zu haben scheinen, und sich beson-

*) Magn. mor. 1, 1.

Digitized by Google

ders in den philosophischen Phantasien des Empedokles und Platon spiegeln.

Wenn nun hierin auch besonders reinere Ideen von Gott; von dem Ziel des Menschen, Gott ähnlich zu werden; von der Gerechtigkeit, daß sie τὸ ἀντιπέπονθος (die Vergeltung) sei *); von der Unsterblichkeit der Seele unter jenen Symbolen der Seelenwanderung **) ihm gehören; so wird doch die eigenthümliche wissenschaftliche Ansicht ganz von dem beherrscht, wie diese Ideen in die physischen Phantasien mit verflochten wurden. Man kann also auch hier nur den Vorstellungen vom räumlichen Weltall genauer folgen.

Bei dieser Beschauung des räumlichen Weltalls sind dem Pythagoras eigen die Ansicht vom κόσμος als Weltkugel und die ganze arithmetische Harmonik. In der Ausführung können wir aber früheres und späteres nicht genau sondern, da wir nur so späten und unsichern Berichterstattern zu folgen vermögen. Auch ist überhaupt in allen diesen pythagoreischen physikalischen Phantasien nichts wissenschaftlich als die arithmetische und geometrische Grundlehre, deren Abstractionen mystisch gefaßt hier das Gesetz der ganzen Weltansicht geben. Ausführung und Anwendung bleiben dabei nur dichterisch und daher höchst schwankend.

So giebt die reine Zahlenlehre hier die Grundgedanken des Ganzen. Wollen wir uns im voraus über die Bedeutung von dieser verständigen, so können wir bequem dem Sextos Empeirikos ***) folgen.

---

*) Arist. Eth. Nic. l. 5. c. 8.

**) Diog. Laert. l. 8. §. 31.

***) advers. phys. II. 249 sqq. oder Pyrrh. hypotyp. 3, 152 sqq.

Digitized by Google

Die Anfänge (ἀρχαί) der Körperwelt können nicht in dem sinnlich erscheinenden (φαινόμενον) zu finden sein, denn alles so erkannte ist zusammengesetzt, hat gewisse Bestandtheile; was aber aus Theilen besteht, kann kein erstes sein; Anfang ist nur, woraus es besteht, und dieses kein Gegenstand der Erscheinung mehr. Körper, wenn sie auch noch so klein gedacht werden, sind daher kein Erstes, weil wir sie immer noch als zusammengesetzt denken. Die Anfänge müssen also etwas Unkörperliches sein.

Für dieses Unkörperliche stellt sich nun der Betrachtung dem anschaulich erkannten Einzelnen zunächst die Vorstellung des Allgemeinen, der Begriff entgegen. So erscheinen der mystischen Abstraction zunächst die allgemeinen Vorstellungen, die Begriffe (εἶδος) und die stereometrischen Figuren als unkörperlich und von da aus gehören der ersten mystischen Abstraction die zwei Wendungen, die pythagoreische und die platonische.

Die pythagoreische liegt der Anschauung am nächsten. Zahlen sind die höchsten mathematischen Abstractionen. Auch Begriffe und stereometrische Figuren sind kein Erstes, denn jeder Begriff wird zwar für sich als Eins, in der Zusammensetzung aber auch als Zwei, Drei u. s. f. gedacht, den stereometrischen Figuren hingegen gehen Fläche, Linie, Punkt vorher, welche nach Zahlen bestimmt werden. Alle Wahrheit und alles Wesen ist also in der Zahl gegründet.

So kommt die mathematische Abstraction zu ihrem Anfang, wenn man alle Beschaffenheiten der Dinge fallen läßt. Halten wir aber im Nothwendigen und Guten die Beschaffenheiten der Dinge fest, so wird das Eine nur durch den Begriff als Benennung der Zahl gedacht und die Einheit des Dinges wird nur durch Begriffe (Ideen) bestimmt. Dies ist die platonische Wendung

Digitized by Google

für den Anfang in der philosophischen Abstraction. Aristoteles bezeichnet dieses Verhältniß sehr gut, indem er sagt *), daß nach Pythagoras das wahre Wesen der Dinge eine μίμησις der Zahlen sei, nach Platon aber in dem μετέχειν an den Begriffen bestehe.

§. 27.

Wollen wir nun den pythagoreischen Lehren genauer folgen, so bietet uns die Ueberlieferung nichts älteres zusammenhängendes an, als die Bruchstücke aus dem Werke des Philolaos, welche uns Böckh **) gesammelt und meisterhaft bearbeitet hat. Wir sind genöthigt, hier im Ganzen dem Gedankengang des Philolaos zu folgen und also dem Böckhischen Werke, obgleich mancher jüngere Denker neben Pythagoras auf den Philolaos eingewirkt hat. Freilich sind ihm in den späteren Berichten viele fremde Ausdrücke späterer Zeit, platonische, selbst stoische gegeben, aber daß er auf die Eleaten und Herakleitos selbst Rücksicht genommen habe, ist wol unverkennbar.

Wir haben nun zuerst die allgemein pythagoreische Grundlehre von den Zahlen zu besprechen. Im Gegensatz gegen die Erscheinungen (φαινόμενα) sind dem Sein der Dinge nach die Anfänge (ἀρχαὶ) aller und ihr Wesen (οὐσία) die Zahlen. Die Elemente (στοιχεῖα) der Zahlen sind also die Elemente der Dinge (στοιχεῖα τῶν ὄντων).

Wie Sextos ***) sagt: „Anaxagoras machte

*) Metaph. I. 1. c. 5.

**) Philolaos des Pythagoreers Lehren nebst den Bruchstücken seines Werkes.

***) Adv. math. I. 303. VII. §. 92.: Ὥστε ὁ μὲν Ἀναξαγόρας κοινῶς τὸν λόγον ἔφη κριτήριον εἶναι· οἱ δὲ Πυθαγορι-

schlechthin den λόγος zum κριτήριον (zum Bestimmer der Wahrheit), die Pythagoreer aber nur den mathematischen Verstand. Nach den Worten des Philolaos: dieser mathematische Verstand habe in der Betrachtung der Natur des Ganzen begriffen, zu letzterer eine Verwandtschaft, indem von Natur das Gleiche durch das Gleiche erkannt werde. „So steht diese Formel des Anaximandros und Empedokles auch hier als pythagoreisch an der Spitze. Ferner sagt Philolaos unter andern *): alles Erkennbare hat Zahl, nichts denken wir, nichts erkennen wir ohne sie. Ferner: Unwahrheit betrifft niemals die Zahl, denn diese ist ihr ihrer Natur nach feindlich und entgegen; die Wahrheit aber eignet sich ihr und ist ursprünglich der Zahl verbunden.

1. die ganze Betrachtung geht nun aus von dem Gegensatz des ἄπειρον und πέρας. So beginnt Philolaos **): nothwendig sind alle Dinge entweder begren-

---

καὶ τὸν λόγον μέν φασιν, οὐ κοινῶς δὲ, τὸν δὲ ἀπὸ τῶν μαθημάτων περιγινόμενον, καθάπερ ἔλεγε καὶ Φιλόλαος· θεωρητικόν τε ὄντα τῆς τῶν ὅλων φύσεως ἔχειν τινὰ συγγένειαν πρὸς ταύτην, ἐπείπερ ὑπὸ τοῦ ὁμοίου τὸ ὅμοιον καταλαμβάνεσθαι πέφυκεν.

*) Stobaeus Ecl. I. p. 456.: πάντα γα μὰν τὰ γιγνωσκόμενα ἀριθμόν ἔχοντί· οὐ γὰρ ὅτιῶν οἷόν τε οὐθὲν οὔτε νοηθῆμεν οὔτε γνωσθῆμεν ἄνευ τούτω. Eben da p. 10.: Ψεῦδος δὲ οὐδαμῶς ἐς ἀριθμὸν ἐπιπνεῖ, πολέμιον γὰρ καὶ ἐχθρὸν αὐτῷ τὰ φύσει· ἀ δ' ἀλάθεια οἰκεῖον καὶ σύμφυτον τᾷ τῷ ἀριθμῷ γενεᾷ. Böckh Phil. S. 140. u. f.

**) Stob. Ecl. I. 22, 7. S. 454.: Ἀνάγκα τά ἐόντα εἶμεν πάντα ἢ περαίνοντα ἢ ἄπειρα ἢ περαίνοντά τε καὶ ἄπειρα. — Ἐπεὶ τοίνυν φαίνεται οὔτ' ἐκ περαινόντων πάντων ἐόντα οὔτ' ἐξ ἀπείρων πάντων, δῆλόν τ' ἄρα ὅτι ἐκ περαινόντων τε καὶ ἀπείρων ὅ τε κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ συναρμόχθη.

Digitized by Google

zend oder unbegrenzt, oder begrenzend und unbegrenzt. Dann zeigt er, daß das Begrenzende nicht ohne Unbegrenztes, das Unbegrenzte nicht ohne Begrenzendes sein könne, der κόσμος also, und alles in ihm, müsse aus Begrenzendem und Unbegrenztem zusammengefügt sein.

Nach Philolaos sind also πέρας und ἄπειρον die ἀρχαὶ, aus deren Verbindung die Welt und alle Dinge in ihr entstehen. Die Wesenheit der Dinge, welche ewig ist, gestattet nur eine göttliche und nicht menschliche Erkenntniß, außer eben so viel, daß es nicht möglich wäre irgend etwas seiendes und erkennbares, was uns nemlich jetzt erkennbar ist, zu erkennen, wenn jene Wesenheit nicht eingegangen wäre und enthalten in den Anfängen, aus welchen der κόσμος besteht, dem Begrenzenden und Unbegrenzten. Wäre also der κόσμος nicht, so fände keine andere als göttliche Erkenntniß statt, und nur durch den κόσμος, in welchem das Begrenzende und Unbegrenzte erscheint, ist eine Erkenntniß der Anfänge möglich und der Natur selbst, weil sie in dem κόσμος erkennbar werden, als Gewordenes. Da aber diese Anfänge nicht gleichartig (ὁμοῖαι) und nicht einer Abstammung (ὁμόφυλοι) sind, so könnte der κόσμος nicht gestaltet werden ohne die hinzukommende Harmonie. Das gleichartige und das von einer Abstammung bedarf nemlich nicht erst einer hinzukommenden Harmonie; aber die ungleichartigen Dinge, die von verschiedener Abstammung und ungleichem Rang, müssen nothwendig durch Harmonie verknüpft werden, wenn sie im κόσμος enthalten sein sollen *).

Diese ἁρμονία ist nun dem Philolaos unmittelbar die Octave (διαπασῶν). Nemlich die Einheit (μονὰς) ist πέρας, das ἄπειρον aber die unbestimmte

*) Stob. S. 458.

Digitized by Google

Zweiheit (ἀόριστος δυάς), welche, indem das Maaß der Einheit zweimal in sie hineingetragen wird, die bestimmte Zweiheit wird. Die Begrenzung wird daher gegeben durch das Messen der Zweiheit vermittelst der Einheit, das ist durch das Verhältniß 1 : 2, welches διαπασῶν ist. (Böckh Phil. S. 62. 64. f.). So führt Philolaos hier gleich in die arithmetische Harmonik hinüber.

2. Allgemeiner pythagoreisch werden dem allgemeinsten Gegensatz πέρας und ἄπειρον mehrere untergeordnet. Es heißt überhaupt: τ' ἀναντία ἀρχαὶ τῶν ὄντων *), Gegensätze sind die Anfänge der Dinge. Und deren werden nach Aristoteles von Pythgoreern die zehn genannt:

πέρας,	ἄπειρον	Grenze,	grenzenlos.
πέριττον,	ἄρτιον	ungerad,	gerade.
ἕν,	πλῆθος	Einheit,	Vielheit.
δέξιον,	ἀρίστερον	rechts,	links.
ἄῤῥεν,	θῆλυ	männlich,	weiblich.
ἠρεμοῦν,	κινούμενον	ruhend,	bewegt.
εὐθύ,	κάμπυλον	gerade,	krumm.
φῶς,	σκότος	Licht,	finster.
ἀγαθόν,	κακόν	gut,	bös.
τετράγωνον,	ἑτερομήκες.	Quadrat,	ungleichseitiges Rechteck.

Diese Tafel ist die Unterlage einer äußerst unbestimmten phantastischen Ausführung für die μίμησις aller Dinge von Zahlen.

3. Wir

*) Arist. met. l. 1. c. 5. giebt dies ins unbestimmte dem Alkmaion von Kroton, die bestimmte Aufzählung dagegen den Pythagoreern.

Digitized by Google

3. Wir müssen zunächst der reinen Zahlenlehre *) weiter folgen, welche die Verbindung mit den philosophischen Grundgedanken durch die Zusammenstellung des Gegensatzes von πέρας und ἄπειρον mit dem von ἓν und πλῆθος erhielt, die Ausführungen aber in der musikalischen Harmonik, indem Pythagoras die Zahlen in den Verhältnissen der ἁρμονία Saitenlängen der Leier gleichstellte. Daher folgende Grundlehre.

Die Zahl ist das Wesen; das πέρας der Zahl τὸ ἓν; die erste Vielheit δυὰς; daher μονὰς und ἀόριστος δυὰς die Elemente. Aber wie die Zwei bleibt das Grade unbestimmter, das Ungrade dagegen ist bestimmt (πεπερασμένον) mit Anfang, Mittel und Ende (Μονὰς, Δυὰς, καὶ Τρίας).

Die Eins ist grade und ungrade, denn zum graden macht sie das ungrade, zum ungraden das grade. Die Drei ist die erste ungrade; zu ihr die Eins giebt Zwei mal Zwei die Vier und 1 + 2 + 3 + 4 = 10 in der Δέκας die vollkommenste Zahl, die alles ordnende, deren Wurzel die τετρακτύς, diese der ewigen Welt Urwurzeln enthaltende Quelle, dieser Schlüsselbewahrer der Natur (κλειδοῦχος φύσεως).

Dies ist die Tetraktys durch Addition. Daneben steht willkührlich vieles andere in der Entwickelung der Zahlenlehre zu jener Ausbildung der Arithmetik, welche bei den Neueren die Grundlage der Lehre von den figurirten Zahlen geworden ist. Wir beschränken uns auf das philosophisch dort bedeutend gewordene. Darum bemerken wir hier noch die durch Multiplikation gebildete Tetraktys. Den Wurzeln der μονὰς, δυὰς καὶ τρίας werden die Qua-

*) Vergleiche für diese ganze Lehre Böckh über die Bildung der Weltseele im Timaios. Heidelberger Studien. 1807. I.

Digitized by Google

drat- und Würfelzahlen beigeordnet 1; 2, 4, 8; 3, 9, 27, und daraus entsteht die große Tetraktys 1 + 2 + 3 + 4 + 8 + 9 = 27, welche die erste Tetraktys umschließt, die herrliche Siebenzahl in sich enthält und ihrer letzten Zahl gleich ist. Plutarchos *) nennt diese die platonische, und giebt eine andere doppelt gebildete

$$\left.\begin{matrix} 1+3+5+7 \\ 2+4+6+8 \end{matrix}\right\} = 36$$

als pythagoreisch an.

4. Ferner gehen wir der musikalischen Harmonik in ihren Grundlagen noch weiter nach. Ihr Princip ist die Tetraktys nach den in ihr enthaltenen Intervallen (διάστημα). Diese sind 1 : 2 : 3 : 4.

1 : 2, die Octave, διαπασῶν, früher ἁρμονία

2 : 3, die Quinte, διαπέντε, früher δι' ὀξειῶν

3 : 4, die Quarte, διατεσσάρων, früher συλλαβή.

Die älteste Construction des Tonsystems und die Grundlage aller ist die Einzeichnung von Diapente und Diatessaron in Diapason (Böckh Philolaos S. 66 f.). Diapason wird durch das arithmetische Mittel nemlich vom hohen zum tiefen getheilt in Diapente und Diatessaron, und durch das harmonische Mittel in Diatessaron und Diapente.

Das arithmetische Mittel zwischen zwei Zahlen ist nemlich die Zahl, die um eben so viel größer als die kleinere als sie kleiner als die größere ist. Zwischen a und b sei c dies Mittel, so ist $c = a + n = b - n$; also $a + n = b - n$, $n = \frac{b-a}{2}$; und $c = \frac{1}{2}(a + b)$. Hingegen das harmonische Mittel zwischen zwei Zahlen soll um den sovielten Theil der kleineren größer sein als diese, um

*) von der Geburt der Seele im Timaios. II. p. 1017. C. u. f.

Digitized by Google

den wievielten der größeren es kleiner ist als diese. Zwischen a und b sei d das harmonische Mittel, so ist $d = a + \frac{1}{m}a = b - \frac{1}{m}b$ also $a + \frac{1}{m}a = b - \frac{1}{m}b$, folglich $b - a = \frac{1}{m}(b + a)$ und $m = \frac{b+a}{b-a}$, und $d = \frac{2ab}{a+b}$. Dies auf unsern Fall angewendet ist Diapason $6:12 = 1:2$. Dazwischen ist 9 das arithmetische, 8 das harmonische Mittel, und so ist in $6:8:9:12$; $6:8 = 3:4$ Diatessaron, $6:9 = 2:3$ Diapente. Demnach liegt also ferner zwischen Diatessaron und Diapente das Intervall $8:9$ der Ton (τόνος) genannt, und jedes Diapason besteht aus Diatessaron, Ton, Diatessaron. Daher war natürlich Diatessaron durch den Ton zu messen und zu theilen. Dies giebt über zwei Töne (δίτονος) den kleinen halben Ton der Alten später Limma (λεῖμμα) genannt, früher aber Diesis (δίεσις), (welches später einen kleineren Theil des Tones in verschiedenen Fällen bald $\frac{1}{2}$ bald $\frac{1}{4}$ Ton bezeichnet). Das Limma beträgt also 256:243. Dies vom Ton genommen läßt den großen halben Ton der Alten, Apotome (ἀποτομή) genannt, das Intervall 2187 : 2048 *). Endlich Trihemitonium (τριημιτόνιον) ist Diatessaron weniger der Ton, also 27 : 32.

So theilt sich das griechische Tonsystem in Tetrachorde (τετράχορδον), deren zwei durch den Ton ge-

*) Da wir von der Secunde $\frac{8}{9}$ zur reinen großen Terz $\frac{4}{5}$ fortschreiten, so ist δίτονος um das Komma $\frac{80}{81}$ mehr als die große Terz und der halbe Ton zwischen Terz und Quart ist bei uns ein Komma mehr als Limma, nemlich $\frac{128}{135}$, als unser großer halber Ton, der vom Ton weggenommen unsern kleinen halben Ton $\frac{15}{16}\frac{15}{16}$ oder ein Komma weniger $\frac{15}{16}$ läßt.

Digitized by Google

trennte (διεζευγμένα) die Octave umfassen und das Oktachord geben, während zwei verbundene Tetrachorde (τ. συνημμένα) das Heptachord bilden. Die Töne des Oktachords sind nach der einfachsten Theilung vom hohen nach dem tiefen.

διαπέντε . .
- $\overline{\overline{a}}$ νήτη . . . . .) Ton
- $\overline{\overline{g}}$ παρανήτη . .) Ton
- $\overline{\overline{f}}$ τρίτη. . . . .) Limma
- $\overline{e}$ παραμέση . .) Ton
- $\overline{d}$ μέση . . . . .) Ton

διατεσσάρων
- c λιχανὸς . . .) Ton
- b παρυπάτη . .) Ton
- a ὑπάτη . . . .) Limma.

Philolaos*) aber construirt ein Heptachord, welches Diapason umfaßt, indem er die dritte Saite des Oktachord wegläßt und mit Trihemitonion von παρανήτη zu παραμέση übergeht, welche er aber τρίτη nennt.

Die späteren Griechen bildeten weiter zwei sogenannte vollkommene Systeme (συστήματα τέλεια), ein kleineres vom tiefen auf durch einen Ton und drei verbundene Tetrachorde, welches Octave und Quart umfaßt, und ein größeres zwei Octaven (δισδιαπασῶν) umfassend, welches mit einem vorgesetzten tiefsten Ton (προσλαμβανόμενος) vier Tetrachorde enthielt und das unveränderliche (συστ. ἀμετάβολον) genannt wurde. Seine Tetrachorde wurden τ. ὑπάτων, τ. μέσων, τ. διεζευγμένων, τ. ὑπερβολαίων genannt und die beiden mittleren μέσων und διεζευγμένων nebst dem trennenden Ton

*) Böckh Phil. S. 72.

Digitized by Google

dazwiſchen ſind die des alten Octachord. Das unveränderliche Syſtem enthält nemlich zuerſt vollſtändig das Geſetz der Octavenfolgen mit dem Wechſel verbundener und getrennter Tetrachorde in ſich.

Weiter noch unterſchieden die griechiſchen Harmoniker Tongeſchlechter (γένος), in dieſen Gattungen (εἴδη, χρόαι), ferner Tonfiguren (σχήματα) und Tonarten (τρόποι). Die Geſchlechter unterſcheiden ſich nach der Theilung des Tetrachordes, es waren ihrer drei. Erſtens das διάτονον, welches, wie eben beſchrieben, gegen das tiefe Ton, Ton, Limma hat. Zweitens das χρωματικὸν (das weibliche), welches eben ſo Trihemitonion, Apotome, Limma hat. Drittens das ἐναρμόνιον, welches ein unzuſammengeſetztes Intervall von zwei Tönen (δίτονος), dann Dieſis, Dieſis hat.

Rückſichtlich der Gattungen bemerke ich nur, daß das διάτονον eine dem Geſchlecht gleiche διάτονον σύντονον hat und eine διάτονον μαλακὸν (molle), deren Theilung ein Intervall von 5 Dieſen, dann 3 Dieſen, dann Limma. Im Chroma iſt die erſte Gattung wieder σύντονον oder τονιαιον genannt und wie das Geſchlecht getheilt; ihr ſtehen zwei andere ἡμιόλιον und μαλακὸν zur Seite, die wir aber hier nicht brauchen. Die Figuren des διάτονον σύντονον unterſchieden ſich nach der verſchiedenen Stellung des Limma z. B. im Diapaſon. Die Tonarten unterſchieden ſich nach der Höhe und Tiefe des ganzen Syſtems. In der älteſten Zeit gab es nur drei Tonarten, die Doriſche tiefſte, die Phrygiſche mittlere, die Lydiſche höchſte; jede nur einen Ton von der andern unterſchieden, nach und nach wurden immer mehrere unterſchieden, bis endlich zu unſerm Fortſchritt nach halben Tönen.

Digitized by Google

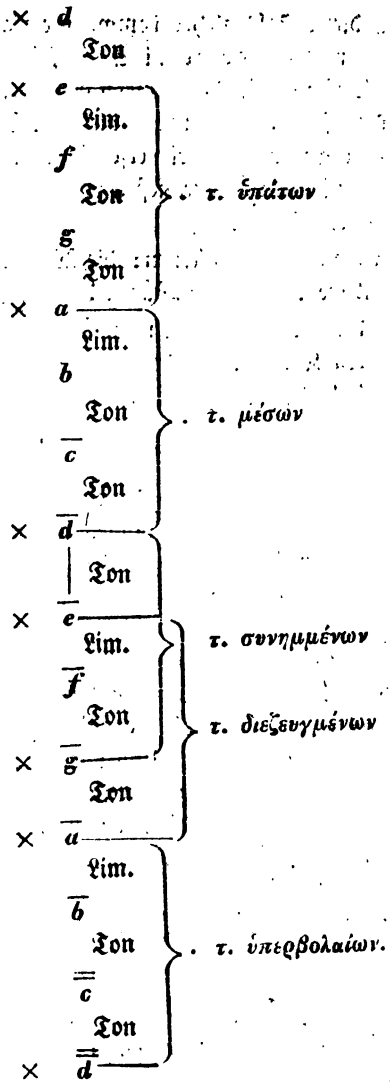
Bei allen diesen Abänderungen behält das größere vollendete System von zwei Octaven acht unbewegliche (ἑστῶτες) Töne, nemlich die Grenzen der Tetrachorde vom tiefen nach dem hohen benannt wie folgt, wobei die Bezeichnung der Intervalle auf unsern Tasteninstrumenten bequem von *a* als ὑπάτη μέσων aus und folglich mit *d* als προσλαμβανόμενος bezeichnet werden, indem dann nur *b* eine Vorzeichnung bedarf *).

d προσλαμβανόμενος
e ὑπάτη ὑπάτων
a ὑπάτη μέσων
$\overline{d}$ μέση
$\overline{e}$ παραμέση
$\overline{g}$ νήτη συνημμένων
$\overline{a}$ νήτη διεζευγμένων
$\overline{\overline{d}}$ νήτη ὑπερβολαίων.

In jedem Tonsystem heißt nemlich eine Saite die mittlere (μέση), wenn sie nach der Conjunction unter drei verbundenen Tetrachorden des höchsten tiefste, des mittleren höchste ist; nach der Disjunction gegen das hohe einen unzusammengesetzten Ton, gegen das tiefe ein Intervall von zwei Tönen einfach oder zusammengesetzt hat. So hat das unveränderliche System nur eine μέση die Octave des προσλαμβανόμενος, welche zugleich gegen das tiefe die Quinte des alten Oktachordes ist. Die ganze Theilung dieses διὰ διαπασῶν nach dem διάτονον σύντονον ist aber folgende:

*) Ohne alle Vorzeichnung liegt diese Theilung von h als ὑπάτη μέσων auf der untern Claviatur.

Digitized by Google



Digitized by Google

5. Zu dieser Zahlenlehre kommt in einfacherer Weise die Lehre von den geometrischen Figuren. Zum Beispiel: die Einheit ist der Punkt; die Zweiheit die Linie (zwei Punkte bestimmen die grade Linie); die Drei die Fläche (drei grade Linien schließen die erste Figur ein); die Vier der Körper, (vier Dreiecke schließen den ersten Körper, die dreiseitige Pyramide ein.)

Ferner die drei Dimensionen: die Wurzel ist die Linie, das Quadrat die Ebene, der Würfel der Körper.

Dazu denn auch die schon erwähnte Lehre von den fünf regulären Körpern als den fünf Elementen, (Böckh Philolaos S. 160 f.) und willkührlicher viel anderes.

§. 28.

Wollen wir nun dieser Zahlenlehre und Geometrie in den Anwendungen folgen, so müssen wir bedenken, daß in pythagoreischer Weise in diesen mathematischen Gesetzen allein die Wahrheit gefunden wurde, welche über alles sinnlich erscheinende also auch über alle Erfahrung erhaben ist. Wie Jamblichos *) den Philolaos sagen läßt, diese Gesetze der Zahlenverbindungen und Verhältnisse gelten φύσει καὶ οὐ νόμῳ, durch die Natur (ursprünglich) und nicht nach Menschensatzung. Und wie besonders deutlich wird, wenn wir den pythagorisirenden Platon hören, der die reine Harmonik über die Meinungen der Organiker (über die anwendbaren musikalischen Lehren) weit erhebt und astronomisch die Beobachtung in der Politeia **) gering schätzt gegen die reine Zahlenlehre von der Beseelung

*) z. Nikom. Arithm. I. p. 25.

**) l. 7, p. 530. D. p. 529. A sqq. Bkh. Comment. altera. p. 25.

Digitized by Google

des κόσμος. So bleibt denn mit Aristoteles zu reden nur eine μίμησις der Zahlen in allen Dingen zu besprechen, welche ohne Erklärung und genaue Bemessung mit dem sinnlich erkannten nur höchst willkührlich dichterisch ausgeführt wird, wie Proklos und Anatolios in den Theologumenen uns reichlich darüber belehren. So trennt sich die erfahrungsmäßige Sternkunde bei demselben Mann vom Philosophem, es wird von den Pythagoreern, wie Aristoteles sagt, in der Philosophie nicht das Philosophem nach der Beobachtung, sondern die Beobachtung nach dem Philosophem geordnet.

Wir führen zuerst nur einiges beispielsweise an.

Die Seele, lehrt Pythagoras, ist eine sich selbst bewegende Zahl (ἀριθμὸς αὐτοκίνητος); die Seele ist eine Harmonie.

Die Tugend ist eine Harmonie und die Gerechtigkeit ἀριθμὸς ἰσάκις ἴσος.

Der Frühling ist zum Herbst Diatessaron, zum Winter Diapente, zum Sommer Diapason.

Der Winkel des Dreiecks, sagt Philolaos, ist der Winkel des Kronos, Hades, Ares und Dionysos; der des Vierecks der Rhea, Demeter und Hestia, der des Zwölfecks des Zeus.

Die Ausdehnung nach drei Dimensionen, sagt Philolaos, komme den Dingen in der Vierzahl zu; Beschaffenheit (ποιότης) und Färbung (χρῶσις) in der Fünfzahl; Belebung (ψύχωσις) in der Sechszahl; νοῦς, Gesundheit und φῶς in der Siebenzahl; Liebe (ἔρως), Freundschaft (φιλία), Verstand (μήτις) und Erfindungsgabe (ἐπίνοια) in der Achtzahl *). Der Vierzahl schreibt derselbe die vier

*) Theologumena arithm. S. 56.

Digitized by Google

Seele der Welt der einige Gott *). Im κόσμος thront die σοφία, die vollendete Weisheit; der οὐρανὸς dagegen ist den Veränderungen, dem Entstehen und Vergehen unterworfen; in ihm waltet die wandelbare Tugend (ἀρετή).

Dies entspricht wohl der eignen Lehre des Pythagoras. Sonst kennen wir bestimmter nur die Ausführungen des Philolaos. Nach diesem wirkt die Einheit (τὸ ἕν) aus dem Mittelpunkt (κέντρον) der Welt, aus dem Heerd des All (ἑστιὰ τοῦ παντὸς) als Feuer zusammen mit dem ἄπειρον aus dem Olympos, mit dem fünften Element zur Bildung der Welt. In dem Olympos, heißt es, sei die reine Geschiedenheit der Elemente (εἰλικρίνεια τῶν στοιχείων) wohl rein das fünfte Element des konischen Feuers, während in dem Mittelpunkt die reine Einheit des Feuers der Hestia. Die Harmonie aber verbindet beide und darin besteht der κόσμος in der Siebenzahl des Lichtes. Das ἄπειρον, sagt Aristoteles **), nahmen die Pythagoreer, (anders als Platon,) außer der Welt an, und aus diesem ließen sie τὸ κενὸν ***) (Zeit und Raum) die Welt durchdringen, indem es aus einem πνεῦμα τοῦ ἀπείρου in die Welt eindringt, sie durchhaucht und jedem Dinge seine geschiedene Stelle giebt.

Vom Entstehen und Vergehen im οὐρανὸς ****) sagt

*) Böckh Philol. S. 166. Stob. Ecl. I. 21, 2. S. 418 u. f. Hier kommt der Satz vor: ἔχει δὲ καὶ τὰν ἀρχὰν τᾶς κινάσιός τε καὶ μεταβολᾶς ὁ κόσμος εἷς ἐῶν καὶ συνεχὴς καὶ φύσει διαπνεόμενος καὶ περιαγόμενος ἐξ ἀρχιδιῶ. Das ἐξ ἀρχιδιῶ, aus kleinem Anfang, giebt darin keinen klaren Sinn. Ich würde rathen ἐξ ἀρχᾶς ἀϊδίω zu lesen.

**) phys. l. 3. c. 4. Böckh Phil. S. 52.

***) phys. l. 4. c. 6.

****) Böckh Phil. Stück 22.

Digitized by Google

Philolaos weiter, daß die Ernährung (τροφὴ) der Welt durch die beiden Arten der Verdunstung (ἀναθυμίασις) bestimmt werde, theils durch das aus dem οὐρανὸς fließende Feuer, theils durch das durch den Umschwung der Luft (περιστροφῇ τοῦ ἀέρος) sich ergießende Mondwasser *).

In diesen Phantasien tritt am deutlichsten hervor, wie Philolaos die Lehre anderer mit pythagoreischen verbunden hat. Diese Lehre von der Einheit des Feuers und besonders von den zwei Arten der ἀναθυμίασις weist zu bestimmt auf Herakleitos zurück.

Außer dem Gebiet der mathematischen Auffassung des Weltganzen ist wenig physikalisches bestimmt als eigenthümlich pythagoreisch in Anspruch zu nehmen. Es gehört ihnen die Idee von der Einheit Gottes, durch welchen die unvergängliche eine Welt besteht. Nach Philolaos beherrscht Gott als die Einheit selbst den einen unveränderlichen, unvergänglichen κόσμος, nemlich Gott als die Seele der mächtigste und höchste Beherrscher.

Aus diesem Ganzen sieht man dann leicht, wie nach dieser poetischen Auffassung der Welt das Göttliche in Licht und Wärme die Welt durchstrahle und belebe. Daher ist Erwärmung Belebung, die Gestirne sind Götter; das All seelenerfüllt; Seele hat das Sonnenstäubchen und wie diese unbestimmteren vielen gehörenden Aussprüche weiter lauten, von denen Diogenes Laertes im achten Buch so vieles pythagoreisch nennt.

So denn auch das allgemeine der jüngeren Pythagoreer, wie Dämonen und Heroen die Träume bewirken, in ihnen Anzeigen von Gesundheit und Krankheit bei Men-

*) Böckh Phil. S. 11. Stob. Ecl. I. 21, 2. S. 418. — I. 22, 6. S. 452. Plac. philos. II. 5.

Digitized by Google

schen und Thieren geben; die Wahrsagung, die Mantik beleben und wie dadurch die Reinigungen und Sühnopfer bestimmt werden.

Wir folgen hier nur genauer den bestimmten Vorstellungen vom Weltbau. Hier kennen wir am sichersten die Ansichten des Philolaos so wie Böckh sie uns entwickelt hat. Was Aristoteles *) überhaupt von Pythagoreern sagt: sie setzten eine Sonne, den Heerd des All, die Wache des Zeus (ἑστιὰν τοῦ παντὸς, Διὸς φυλακὴν) die Mutter der Götter in die Mitte der Welt, giebt Stobaios **) bestimmt dem Philolaos: Philolaos setzte ein Feuer in die Mitte beim Mittelpunkt (κέντρον), welches er ἑστιὰν τοῦ παντὸς, Διὸς οἶκον καὶ Μητέρα τῶν θεῶν, auch den Altar, die Zusammenhaltung und das Maaß der Natur nannte (βωμόν τε καὶ συνοχὴν καὶ μέτρον φύσεως). Dann heißt es weiter: ein anderes Feuer setzte er zu allerhöchst als περιέχον. Aber der Natur nach sei die Mitte das erste und um diese bewegen sich die zehn göttlichen Körper, (von deren Zahl Aristoteles meint, daß sie sie nur der Würde der Δέκας wegen angenommen hätten) nemlich der Sternhimmel, dann die fünf Planeten nebst der Sonne, unter dieser der Mond, darunter die Erde (γῆ), darunter die Gegenerde (ἀντίχθων). So läuft zunächst am Feuer die Erde mit der ihr entgegengesetzten Gegenerde täglich um das Feuer der Mitte in der Ebene des Aequators in gleicher Richtung mit den Planeten, deren Bewegungen aber auf die Ekliptik bezogen werden. Endlich ist dann auch von einer Bewegung des Olympos die Rede, für welche, da die tägliche des Himmels der Erde gegeben ist, nur, wie Böckh bemerkt, das Zurück-

*) de Caelo l. 2. c. 13.

**) Ecl. I. 23, 1. S. 488.

Digitized by Google

weichen der Nachtgleichen übrig bliebe. Dies aber hier vorauszusetzen ist mir höchst unwahrscheinlich, da die vielmehr wissenden späteren zu Alexandria dieses vor Hypparchos nicht kannten und diese ganzen mit dem Himmel überhaupt nicht harmonirenden Phantasien zu keinem Schlusse auf so feine Kenntnisse berechtigen.

Nur so viel ist klar, daß Philolaos diese Phantasien zuerst wenn nicht ersonnen, doch zuerst deutlich ausgeführt, aber wohl nicht von Pythagoras empfangen habe, denn von ihm erkennt das Alterthum an, daß er zuerst eine Bewegung der Erde vorausgesetzt habe. Stobaios*) legt zwar einmal diese Vorstellungsart in Rücksicht der Beleuchtung von Erde und Gegenerde bestimmt dem Empedokles bei, worauf wir bei Empedokles zurückkommen, aber dieser muß jedenfalls so dunkle Andeutungen gegeben haben, daß sich daraus allein die Phantasie nicht verstehen ließ, denn weder Aristoteles, der den Empedokles so genau kennt, noch sonst jemand weiß von einer solchen Rede desselben, und da er doch wohl eher vor als nach Philolaos geschrieben hat, hätte er ja gar als Erfinder genannt werden müssen. Uebrigens haben nach Aristoteles **) andere diese Vorstellungen noch mehr ins unbestimmtere verunstaltet, indem sie auf eine ganz sinnlose Weise sie zur Erklärung der Mondfinsternisse anwenden wollten. Philolaos, der den Himmel so genau kannte, daß er die nur um ein paar Wochen fehlende Periode von 59 Jahren zur Vergleichung des Sonnenjahres mit dem Mondumlauf angeben konnte, wußte gewiß auch um die Finsternisse besser Bescheid und hat diese kosmischen Phantasien, so wenig wie Platon die seinigen, nicht für

*) Ecl. I. 26. S. 530.
**) de Coelo l. 2. c. 13.

Digitized by Google

die Astronomie, sondern nur für die Harmonik und deren höhere Bedeutung bestimmt.

Mir scheint er das Feuer der Mitte nur vorauszusetzen für das, was Stobaios ihm (wohl nicht mit seinem Worte) die εἰλικρίνεια τῶν στοιχείων nennt, um eine Stelle des Feuers der Einheit dem πῦρ ἀνωτάτω, dem koniſchen im Olympos, als dem reinen fünften Element des ἄπειρον, entgegensetzen zu können, durch deren Durchstrahlung und Durchhauchung ihm ja die Harmonie des κόσμος entsteht.

Hieraus möchte ich seine Lehre von der Sonne deuten, in welcher immer ein Spiegeln und Durchseihen des Lichtes durch die glasähnliche Sonnenscheibe neben einander genannt werden und so von drei Sonnen die Rede kommt. Seine eignen Worte hat hier niemand aufbehalten, aber Stobaios *) sagt einmal: φιλολάος ὁ πυθαγόρειος ὑαλοειδῆ τὸν ἥλιον, δεχόμενον μὲν τοῦ ἐν τῷ κόσμῳ πυρὸς τὴν ἀνταύγειαν, διηθοῦντά τε πρὸς ἡμᾶς τό τε φῶς καὶ τὴν ἀλέαν, also die glasähnliche Sonne enthält in sich den Abglanz des Weltfeuers und seiht auf uns durch sowohl Licht als Sonnenwärme. Dann läßt er ihn drei Sonnen unterscheiden.

Wie soll nun wohl Philolaos zu einer so niedrigen Vorstellung von einer gläsernen Sonne gekommen seyn? er der schon den Mond für göttlicher hält als die Erde und seine Bewohner so viel vollkommner als der Tag des Mondes länger ist, denn der Tag der Erde. Wie sollte er eine so geringe Vorstellung von der Sonne, der Mitte, der die mittlere Saite der Weltharmonie gehört, haben? Ich meine er redet hier nur bildlich. Nach dem Ge-

*) Ecl. 1, 26. p. 530.

Digitized by Google

Gesetz der Zahlenharmonie durchdringen sich im δι' ὀξειῶν der Sonne am vollkommensten die Einheit und das ἄπειρον, das Feuer der Hestia und das des Olympos, so daß aus ihr das erste auf uns gespiegelt, das andere durchgestrahlt wird, nicht nach physischer sondern nur nach harmonischer Vorstellungsweise, und die Deutung seiner drei Sonnen möchte wohl ihm auf das Feuer der Mitte, das olympische Feuer und die Sonne gegolten haben, obgleich die Berichterstatter es anders erzählen.

Was endlich des Philolaos Vorstellung von der Gegenerde betrifft, so erhellt wohl deutlich, daß er nur die andere dem Feuer der Mitte zugewendete Halbkugel der Erde darunter verstand *). Denn er dachte sich die Erde mit der Gegenerde täglich um das Feuer der Mitte geführt, wie das Pferd an der Leine, so daß die Kugel immer dieselbe Seite dem Feuer zuwendet nemlich die Gegenerde, und die andere, τὴν γῆν unsere Erde, immer von ihm abwendet, daß also diese nur von der spiegelnden Sonne mit wechselndem Tag und Nacht, jene aber von dem Feuer der Mitte unaufhörlich beschienen wird. Diese Vorstellung ergab sich theils als Folge des vorigen, theils scheint sie mir dem Mythos von den Inseln der Seligen zu Liebe ersonnen zu sein und so mit den Mythen von den unterirdischen Reichen, von denen Platon auch am Ende des Phaidon phantasirt, in Verbindung zu stehen.

So Philolaos. Wie sollen wir aber von diesem auf die ältere einfachere Lehre des Pythagoras zurückschließen? Auch hier führt uns Böckh **). Die Versetzung der Wache des Zeus in den Mittelpunkt und die Lehre von den zehn Körpern gehört wohl nur jüngeren,

*) Böckh com. alt. p. 19. Placita. III. 11.

**) B. Comment. alt. p. 22 sqq.

Digitized by Google

nam Pythagoras putavit esse stadiorum circiter 126000; idque esse toni intervallum. A luna autem ad Mercurium — dimidium eius, veluti ἡμιτόνιον. Hinc ad φωσφόρον — fere tantundem h. e. aliud ἡμιτόνιον. Unde porro ad Solem ter tantum, quasi tonum videlicet et dimidium. Itaque solis astrum abesse a terra tonos tres et dimidium, quod vocatur διὰ πέντε, a luna autem duos et dimidium, quod est διὰ τεσσάρων. A sole vero ad stellam Martis — tantundem intervalli esse, quantum a terra ad lunam idque facere τόνον. Hinc ad Iovis stellam dimidium eius, — tantundem a Iove ad Saturni stellam i. e. aliud ἡμιτόνιον. Inde denique ad summum coelum, ubi signa sunt, perinde ἡμιτόνιον. Itaque a coelo summo ad solem diastema esse διὰ τεσσάρων, — ad terrae autem summitatem ab eodem coelo tonos esse sex, in quibus sit διὰ πασῶν συμφωνία.

Censorinus Angaben ſtimmen hier unter ſich, abgeſehen davon, daß er Limma und Apotome nicht unterſcheidet, zuſammen, Plinius hingegen fehlt ſehr, indem er Diapaſon zu ſieben Tönen zählt. Demungeachtet glaube ich, daß Plinius Angabe die richtige iſt, obgleich er ſie ſelbſt nicht recht verſtanden hat. Böckh zeigt nemlich, daß ſeine Angabe vom Sternhimmel bis zum Mond ein richtig im Chroma ſyntonon abgetheiltes Diapaſon enthält, wenn man den obern Sphären die hohen Töne giebt, welches hier, aſtronomiſch genommen, gleich viel iſt, weil die Entfernungen der Planeten nicht nach Saitenlängen, ſondern nach Intervallen gezählt werden. Die Theilung ſteht ſo:

Digitized by Google

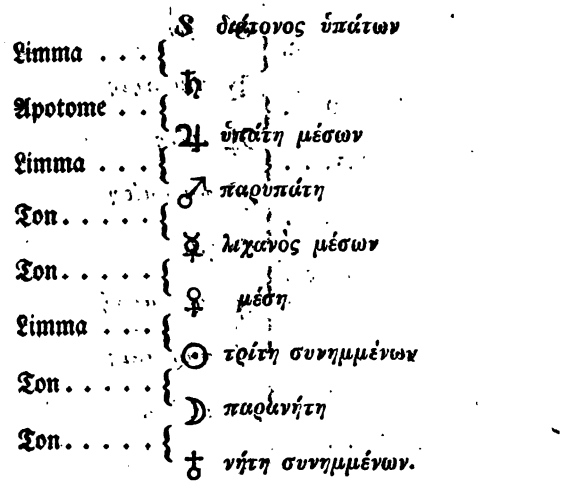
Trihemiton.	☽	νήτη
Apotome .	♄	παρανήτη
Limma . . .	♃	τρίτη
Ton	♂	παραμέση
	☉	μέση
Trihemiton.	♀	χρωματική
Apotome .	☿	παρυπάτη
Limma . . .	☽	ὑπάτη.
Ton	♄	

Der Erde gehört hier keine Saite, denn das tiefste Intervall von einem Ton zwischen Mond und Erde ist hier nur das Maaß der Entfernung des Mondes von der Erde, und die tiefste Saite gehört dem Mond.

Censorinus Angabe ist ganz dieselbe, nur mißt er mit dem Limma zwischen Saturn und dem Sternhimmel nur von der chromatischen bis zur diatonischen παρανήτη hinauf, wohl nach einer willkührlichen Aenderung, weil er meinte von der Erde bis zum Sternhimmel Diapason abmessen zu müssen.

Diese beiden, das philolaische Heptachord und dies chromatische Oktachord, scheinen mir die einzigen erhaltenen alt pythagoreischen Tonleitern zu sein, und die letzte möchte ich für die des Pythagoras selbst halten, weil sie achtsaitig ist. Achilles Tatius und Plutarchos geben noch ein ähnliches System, welches wohl nur aus diesem verderbt ist. Seine Theilung ist folgende:

Digitized by Google



Hier sind die Planeten platonisch umgestellt, das Ganze ist von oben herab des Censorinus Diapason, mit Reminiscenzen des vorigen, von unten herauf aber ein altes diatonisch gegen das tiefe getheiltes Heptachord, dem zur Ergänzung des Diapason noch ein getheilter Ton angesetzt ist, dessen Saite für den Saturn nur in einer untergeordneten Figur einen Namen bekommen könnte.

Neben diesem kommen später noch sehr viele willkührlich anders geordnete Vergleichungen vorzüglich in Beziehung auf das neuere vollkommne System in δισδιαπασῶν vor, die uns nicht interessiren.

Soll ich nun noch weiter über diese Phantasieen phantasiren, so spreche ich meine Meinung dahin aus, daß Pythagoras selbst wohl das Feuer der Mitte, den Heerd des All und die Wache des Zeus nirgend anders hin als in die Sonne gesetzt haben möge, indem er, wie die Späteren alle, den κόσμος um die ruhende Erde wölbte, den unveränderlichen Wohnsitz der Weisheit, während un-

Digitized by Google

ter dem Monde bei dem wandelbaren Kampf der Elemente nur veränderliche und mangelhafte Tugend walten soll. In der Mitte des κόσμος aber leuchtet die Sonne, als Mittelpunkt der Weltharmonien.

Daß der Ton der Sonne die μέση im Diapason der Sphärenharmonie sei, scheint mir hier der Grundgedanke in der pythagoreischen Phantasie, und darum möchte ich die Angabe des Ptolemaios, daß die Stellung des Merkur und der Venus zwischen Mond und Sonne, welche unter den Astronomen Archimedes und die späteren angenommen haben, die älteste Voraussetzung sei, schon auf Pythagoras und seine Schule beziehen, während Platon, das Buch von der Welt bei Aristoteles und Eratosthenes diese beiden Planeten weiter als die Sonne stellen.

Die künstlichere Lehre von den 10 Körpern und dem Unterschied der göttlich ewigen Erkenntniß (gleichsam in der Ungetrenntheit der Elemente) und der menschlichen, welche der Harmonie bedarf, diese Lehre, welche erst das Feuer der Mitte als Feuer der Einheit dem obern im Olympos als dem der Zweiheit entgegensetzt, und zuerst die Erde in Bewegung bringt, möchte ich für die jüngere, wohl die eigene des Philolaos halten, wie dies auch mit der Angabe stimmt, daß er zuerst die Bewegung der Erde gelehrt habe und erklärlich macht, warum die späteren, wie schon Platon, auf dies System der 10 Körper keine Rücksicht nehmen.

2. Die früheren Eleaten.

§. 30.

Die Weltansichten, welche wir bisher betrachtet haben, enthalten eigentlich noch nichts von dem, was wir

Digitized by Google

unter philosophischer Wissenschaft verstehen. Der Gedanke ist nur noch von dichterischer Bewegung, ohne dialektische Ausbildung. Der Meister giebt ein mythologisches Lehrgedicht περὶ φύσεως, über das Weltall, gleich viel ob in Versen oder in Prosa, in welchem jonisch einige wenige Naturbeobachtungen, pythagoreisch einige mathematische Wahrheiten mit in das Gemälde aufgenommen wurden. Aber außer dem Hesiodos ist uns von keinem etwas vollständigeres erhalten worden. Hüten wir uns also solche Bruchstücke mit irgend einer späteren Dialektik ergänzen zu wollen. Was würden wir z. B. wohl von dem Philosophen Hesiodos für eine Vorstellung haben, wenn wir anstatt das Gedicht selbst zu lesen, aus seiner Theogonie nur bemerkt fänden, daß ihm Chaos, Gäa und Eros die Anfänge seien?

Dies wird hier anders. Es haben zwar die ersten Eleaten uns betreffend auch nur physische Lehrgedichte geschrieben, aber indem sie zu den physischen Grundgedanken in der einfachsten Isolirung des Denkens, welche die Möglichkeit des mannichfaltigen und der Veränderung nicht einsehen läßt, doch eine bestimmtere metaphysische Abstraction von der unveränderlichen Einheit des Seienden, welches das All ist, hinzubrachten, werden sie genöthigt, den Unterschied der Erscheinung und des Sein selbst genauer festzuhalten und dadurch beginnt der Gedanke sich dialektisch zu entwickeln. So wird Zenon von Elea der erste Dialektiker, die Rhetorik der Sophisten sucht Topik und behandelt Trugschlüsse und die Berichtigung dieser führt den Sokrates, den ersten, zur Logik.

Hier haben wir aber von den früheren Lehrern nur einzelne zerstreute Bruchstücke, und können vor dem Anfang einer eigentlich philosophischen Dialektik, die wohl Zenon von Elea zuerst auszubilden anfing, in den Ra-

Digitized by Google

turphantaſieen dieſer Lehrer nur äußerſt wenig wiſſenſchaftliche Gedanken finden. Sie beſchränken ſich faſt einzig auf folgendes:

1. Die allgemeine Vorausſetzung, daß in der Welt alles aus Einem erſten entſtehe und in dieſes wieder zurück gehe.

2. Daß kein Weſen ſchlechthin entſtehe oder vergehe, ſondern daß alle Veränderung nur Umänderung bleibender Dinge ſei.

3. Daher die Forderung, daß nur aus dem gleichartigen das gleichartige werde, und alſo auch nur das gleiche das gleiche zu erkennen vermöge.

4. Der Gedanke, daß die Wahrheit nicht in den ſinnlichen Gegenſätzen liege, ſondern im nothwendig beſtimmten, wofür ſich dann zuerſt die mathematiſchen Vorſtellungen im Gegenſatz der ſinnlichen anboten.

Für die eleatiſche Lehre haben wir vier Männer aufzuführen. Der erſte iſt Xenophanes (Ξενοφάνης). Zur Zeit der Kriege des Cyrus in Kleinaſien gründeten aus Phokäa vertriebene Jonier die Kolonie Elea (Ἐλέα, Velia) in Lucanien. Dorthin ging Xenophanes aus ſeiner Vaterſtadt Kolophon in Olymp. 61. *), nachdem er, wie es ſcheint, vorher in Zankle und Katane in Sicilien gelebt hatte, bald nach der Gründung der Kolonie, in derſelben Zeit, da Pythagoras nach Kroton kam. Er ſtarb in hohem Alter und ſcheint als Rhapſode gelebt zu haben. Er beſang in großen Gedichten die Erbauung von Kolophon und die Gründung von Elea; ſeinen Ruhm aber gründete ein Lehrgedicht περὶ φύ-

*) Diog. L. 69, 18. Dies ſcheint mir das wahrſcheinlichſte. Die Angaben der Alten ſtimmen ſchlecht zuſammen. Braudis Handb. d. G. d. Ph. I. S. 354.

Digitized by Google

σίως. Bekanntschaft mit Pythagoras läßt ihn Diogenes L. l. 8, 36. selbst aussprechen. Parmenides (Παρμενίδης) sein Freund und Schüler war aus Elea selbst; er soll Gesetzgeber seiner Vaterstadt gewesen sein. Sonst wissen wir von seinem Leben nur durch Platon, daß er zur Zeit der ersten Jugend des Sokrates einmal mit seinem Schüler Zenon als Gesandter von Elea nach Athen kam und dort lehrte. Als Mann von Geist und Charakter loben ihn Platon und Aristoteles.

Vom Zenon (Ζήνων) wird außerdem, daß er Schüler und Schützling des Parmenides gewesen sei, sonst nichts erzählt, als daß er unter vielen Martern durch einen Tyrannen ermordet worden sei, gegen den er seine Vaterstadt vertheidigt hatte.

Melissos (Μέλισσος) endlich von Samos lebte mit Zenon gleichzeitig oder noch etwas später. Er ist als Feldherr und Besieger einer athenischen Flotte bekannt, wenn hier nicht Namen verwechselt worden sind. Xenophanes und Parmenides schrieben in Versen; Zenon und Melissos in Prosa, aber von alle dem besitzen wir nur noch einige Bruchstücke. So wie wir im vorigen von Böckh geführt wurden, werde ich mich hier vorzüglich von Brandis leiten lassen durch den ersten Theil der Commentationes eleaticae, und sein Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie. Theil 1.

Das eigenthümliche des eleatischen Philosophems ist sehr bestimmt in dem Grundgedanken ἓν τὸ πᾶν ausgesprochen, mit dem sich verbindet die Unterscheidung der allein wissenschaftlichen nothwendigen Wahrheit des wahrhaft Seienden (τὸ ὂν κατ' ἐξοχήν) unveränderlichen, ewigen Einen von den sinnlichen Erscheinungen des veränderlichen und vielen, als bloßen Gegenständen der Meinung (δόκος, δόξα). Xenophanes und Parmeni-

Digitized by Google

des stellen diese Lehre nur poetisch auf, Melissos und Zenon fangen an sie mit künstlicherer Dialektik zu vertheidigen, und bringen so die Einleitung in das eigentliche Philosophiren. Bei welchen von diesen Lehrern wir aber diese Vorstellung von dem Ein und All auch auffassen mögen, so müssen wir sie wohl von allen neueren Abstractionen einer einigen einfachen Substanz, welche alles ist, unterscheiden. Diese Einheit des All bleibt hier immer nur mathematisch gefaßt als das Eine Ganze der Welt, als die alles umfassende und enthaltende Weltkugel, welche Gott ist.

§. 31.

Von dem Gedicht des Xenophanes ist uns sehr wenig überliefert geblieben, doch sehen wir, daß er vorzüglich die Lehre von der Einheit und Geistigkeit Gottes zu lehren suchte, die erste gegen die Mythologie des Volkes und die Gedichte des Homeros und Hesiodos, die andere wohl gegen die physischen Voraussetzungen des Pythagoras und Thales vertheidigend *). Diesem zur Begründung behauptet er wohl auch nur das Ein und All der kugelgleichen Gottheit.

1. Ueber diese seine Lehre von der Gottheit sind uns einige seiner Verse geblieben.

Ein Gott ist unter den Göttern und Menschen der größte, weder am Leibe noch am Geiste den Sterblichen ähnlich, denn ganz ist er sehend, ganz denkend, ganz hörend. Und ohne die Mühe des νοῦς, hält er durch φρήν das All im Umschwung **). Verschieden von Menschen,

*) Diog. L. l. 9, 18.

**) Xen. setzt also, wie die Pythagoräer φρήν als höhere Geisteskraft über νοῦς.

Digitized by Google

kugelgestaltet, allseitig gleich und vollendet ist er von allem der höchste Gedanke. Eins ist besser als Vieles, alles aber ist νοῦς und φρόνησις. Aber die Sterblichen wähnen, daß die Götter geboren seien, daß sie Gewand, Stimme und Leib hätten wie sie. Hätten jedoch die Stiere und Löwen nur Hände, mit denen sie zeichnen und bilden könnten wie Menschen, so würden Pferde den Pferden, Stiere den Stieren ähnliche Bilder und Bildsäulen von den Göttern entwerfen *).

2. Um diese Gedanken von Gott zu schützen, scheint er nun zuerst diese Einheit des All als die Gottheit ausgesprochen zu haben, doch, wie Aristoteles sagt, ohne etwas deutlich zu machen und ohne zwischen ὕλη und λόγος

*) Εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος,
Οὔτε δέμας θνητοῖσιν ὁμοῖος οὔτε νόημα [2]).
Οὖλος (γὰρ) ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δὲ τ' ἀκούει [2]).
Ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει [3]).
Ἐκτὸς ἀπ' ἀνθρώπων, σφαιροείδης, ἶσος ἀπάντῃ,
Ἀσκητὴς πάντων νοερώτατον ἦε νόημα.
Ἥττονα πολλὰ ἑνὸς, συμπάντά τε νοῦς τε φρόνησις.
— — ἀλλὰ βροτοὶ δοκέουσι θεοὺς γεννᾶσθαι,
Τὴν σφετέρην δ' ἐσθῆτα ἔχειν, φωνήν τε, δέμας τε
Ἀλλ' εἴτοι χεῖράς γ' εἶχον βόες ἦε λέοντες,
Ἢ γράψαι χείρεσσι καὶ ἔργα τελεῖν, ἅπερ ἄνδρες,
Ἵπποι μὲν θ' ἵπποισι, βόες δέ τε βουσὶν ὁμοίας
Καί κε θεῶν ἰδέας ἔγραφον, καὶ σώματ' ἐποίουν
Τοιαῦθ' οἷόνπερ καὶ αὐτοὶ δέμας εἶχον ὅμοιον [4]).

2) Sext. adv. math. 9, 144. Diog. L. l. 9, 19.

3) Simpl. in Arist. phys. p. 6.

4) Clem. Al. Strom. 5. p. 601. Euseb. Praep. Ev. 13. 13. p. 678.

Digitized by Google

zu unterscheiden, sondern nur so, daß er ausschauend auf den ganzen Himmel sagt: das Eine sei Gott *).

Im Widerspruch mit dieser Behauptung des Aristoteles giebt Simplicius (zu Aristoteles Physik S. 6.) eine prosaische dialektische Ausführung dieser Lehre als Lehre des Xenophanes an, in welcher er behaupten soll: Gott das Ein und All sei das beste und mächtigste, kugelgestaltet, ewig, unerzeugt, unveränderlich, weder begrenzend noch begrenzt, weder bewegt noch ruhend, so daß ihm hier die bekannten Lehren des Zenon von Elea zugeschrieben werden und zwar in fast wörtlicher Uebereinstimmung des Simplicius mit dem bei Aristoteles Schriften befindlichen c. 3. und 4. der Schrift de Xenophane, Zenone et Gorgia, welche wahrscheinlich dem Theophrastos gehört, uns aber sehr verdorben überliefert ist. Mir scheint hier als ob Simplicius die Namen verwechselt habe, denn obgleich Plutarchos, Origenes, Diogenes Laertius und andere ihn auch diese Eigenschaften, jedoch ohne die letzten Zenonischen Gegensätze, der Gottheit beilegen lassen, so hat doch die hier dazu gegebene Dialektik ganz das Ansehen der Zenonischen. Auch möchte die nähere Ansicht des fraglichen Buches de X. Z. et Gorgia für meine Meinung entscheiden. Es ist Spalding allgemein zugegeben worden, daß der Verfasser dieser Schrift in den ersten zwei Kapiteln von Melissos und nicht von Xenophanes spricht, indem er dies im Anfang von cap. 4. selbst sagt. Die folgenden

*) Metaph. l. 1. c. 5. *Ξενοφάνης δὲ πρῶτος τούτων ἐνίσαι (ὁ γὰρ Παρμενίδης τούτου λέγεται μαθητὴς) οὐθὲν διεσαφήνισεν, οὐδὲ τῆς φύσεως τούτων οὐδετέρας (sc. τοῦ λόγου καὶ τῆς ὕλης) ἔοικε θιγεῖν· ἀλλ' εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν θεόν.*

Digitized by Google

c. 3. und 4. sind de Zenone überschrieben gewesen, sie enthalten sonst bekannte Zenonische Lehren, ja am verdorbenen Ende von cap. 4. scheint mir der Verfasser selbst den Zenon zu nennen, als den, mit dem er streitet, und in der Widerlegung des Gorgias im letzten cap. wird offenbar der erste Abschnitt wiederholt auf Melissos, der zweite auf Zenon bezogen. Dazu finde ich es unwahrscheinlich, erstens, daß der Verfasser erst von Melissos und dann von Xenophanes werde gesprochen haben, da Xenophanes hier der erste Lehrer war, zweitens, daß wenn er diese Dialektik gegen Xenophanes, Melissos und Gorgias bestreiten wollte, er den Parmenides übergangen und den Zenon ausgelassen haben werde. Dagegen bilden Melissos, Zenon und Gorgias offenbar eine gut zusammenpassende Gruppe der eleatischen Dialektiker.

So meine ich also, daß Zenon's Dialektik dem Xenophanes noch ganz fremd gewesen sei.

3. Neben diesem sind auch einige physikalische Sätze von ihm aufbehalten, in denen der Dichter wohl ohne alle wissenschaftliche Bedeutung nur dem Augenschein folgt, so daß dieses für uns von keiner Bedeutung ist.

Die Erde, läßt ihn Aristoteles *) sagen, sei nur nach oben begrenzt und gehe unten ins unendliche. Die Gestirne seien feurige Wolken, die täglich entstehen und vergehen **).

Alles ist aus Erde und wird wieder zu Erde ***).

---

*) Arist. de Coelo. l. 2. c. 13.

**) Unter andern Stob. I, 25. p. 512.

***) Sext. adv. math. l. 10. 313. ἐκ γαίης γὰρ πάντα καὶ εἰς γῆν πάντα τελευτᾷ.

Digitized by Google

Alles ist aus Wasser und Erde geworden *). Genauer schildert er die Oberfläche der Erde als aus dem Meer hervorgetreten, indem er zum Beweise anführt die Muscheln, welche man in den Bergen findet, und die Abdrücke von Fischen und andern Seethieren (φωκῶν) in den Steinbrüchen von Syrakus und anderes ähnliche **).

4. Endlich die Skeptiker Timon der Sillendichter und Sextos loben ihn, daß er an aller Sicherheit der Erkenntniß gezweifelt habe, indem er klage, daß Menschen über die Götter und das All nichts zu wissen vermögen, daß alles nur schwankende Meinung bleibe. So giebt uns Sextos ***) seine oft wiederholten Verse:

Καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔτις ἀνὴρ ἴδεν, οὐδέ τις ἔσται
εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ὅσσα λέγω περὶ πάντων.
εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών,
αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε, δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται †).

Demnach streiten sich spätere mit stoischem Worte, ob und wie er ἀκαταληψίαν, die Unerkennbarkeit der Dinge, behauptet habe. Sextos ††) sagt: er habe nicht alle Erkenntniß geleugnet, sondern nur ἐπιστημονικὴν καὶ ἀδιάπτωτον, lasse aber δοξαστὴν gelten: ὥστε κριτήριον γίνεσθαι κατὰ τοῦτον τὸν δοξαστὸν λόγον, τουτέστι τὸν

*) l. c. 314. *πάντες γὰρ γαίης τε καὶ ὕδατος ἐγενόμεσθα.*

**) Orig. philos. c. 4.

***) adv. math. VII. 49. 110. VIII. 326.

†) Sicheres hat nie ein Mensch gewußt, auch wird nie jemand das wissen, was ich von den Göttern sage und von dem All. Denn glückte es gleich jemand, das vollkommenste zu sagen, so wüßte er dies doch selbst nicht, denn auf Allen haftet die Meinung.

††) l. c. 110.

Digitized by Google

τοῦ εἰκότος ἀλλὰ μὴ τὸν τοῦ παγίου ἐχόμενον. Das ist wohl des Sextos Reflexion zur Sache. Meine wäre, daß der alte Dichter gar nichts so künstlich dialektisches beabsichtigt habe, sondern nur einfach die Beschränktheit des menschlichen Wissens aussprechen wolle.

§. 32.

Des Xenophanes Schüler Parmenides führte diese Lehre, von der Xenophanes nur die erste Andeutung gegeben hatte, erst wirklich aus und zwar auch in einem Lehrgedicht περὶ φύσεως, welches in der Art der Darstellung viel ähnliches mit dem Gedicht seines Zeitgenossen Empedokles hat, von dem uns mehr aufbehalten geblieben ist. Doch besitzen wir auch von dem Gedicht des Parmenides einige Bruchstücke, welche ungefähr den Plan des Ganzen übersehen lassen. Aristoteles und einige andere geben ihm zuweilen einige dialektische Vertheidigung zu seinen Meinungen hinzu, wovon seine Verse aber gar nichts enthalten.

Unsterbliche Rosse, dichtet er, führen ihn auf dem Wege zum Licht an die Pforten von Tag und Nacht, welche Dike die Göttin ihm öffnet und ihn belehrt. Sie lehrt ihn die zwei einzigen Wege [1]) der Forschung, nemlich den Weg der Wahrheit, das Sein ist, Nichtsein ist nicht und den Weg täuschender menschlicher Meinungen, das Sein ist nicht, Nichtsein ist.

Aus

1) αἵπερ ὁδοί μοῦσαι (l. μοῦναι) διζήσιός εἰσι νοῆσαι· ἡ μὲν, ὅπως ἔστι τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι, πειθοῦς ἐστὶ κέλευθος· ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ. Ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστι τε καὶ ὡς χρεών ἐστι μὴ εἶναι, τὴν δήτοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν' ἀταρπόν, οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐόν, οὐ γὰρ ἀνυστόν, οὔτε φράσαις.

Digitized by Google

Aus dem ersten Theil, der den Weg der Wahrheit lehrt, sind uns in seinen Versen nur zwei Gedanken aufbehalten.

1. Sein ist, Nichtsein ist nicht. Nichtsein hat keine Unterschiede, also kann auch Sein keine haben; es ist kein Anderes als das Sein [2]). Das Sein ist Eins und All, unentstanden, ohne Anfang und Ende, unaufhörlich, unveränderlich. Es ist ein stetiges Ganzes, ungetrennt, ohne Theile [3]).

Dabei ist es vollkommen sich gleich, es ist durch sich selbst begrenzt und vollendet, darum kommt ihm die Kugelgestalt zu [5]).

Aristoteles *) lobt diese Meinung des Parmenides gegen die des Melissos, der das Sein unend-

---

2) *Χρὴ τὸ λέγειν, τὸ νοεῖν, τὸ ὂν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ εἶναι.*

3) *— — — μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο*
λείπεται, ὡς ἔστι· τῇ δ' ἐπὶ σήματ' ἔασσι
πολλὰ μάλ', ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν,
οὖλον μουνογενές τε καὶ ἀτρεμὲς ἠδ' ἀτέλεστον,
οὐδέποτ' ἦν, οὐδ' ἔσται· ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,
ἓν συνεχές. Τίνα γὰρ γενεὴν διζήσεαι αὐτοῦ;
πῇ πόθεν αὐξηθέν; οὔτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐάσω
φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν, οὐδὲ νοητόν
ἔστιν, ὅπως οὐκ ἔστι.

5) *Αὐτὰρ ἐπεὶ πεῖρας πύματον τετελεσμένον ἐστίν.*
πάντοθεν εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ,
μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ· τὸ γὰρ οὔτε τι μεῖζον,
οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεών ἐστι τῇ ἢ τῇ.
οὔτε γὰρ οὐκ ἐὸν ἔστι, τό κεν παύῃ μιν ἱκεῖσθαι
εἰς ὁμὸν οὔτ' ἐὸν ἐστιν, ὅπως εἴη κενὸν ὄντος,
τῇ μᾶλλον, τῇ δ' ἧσσον· ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ἄσυλον,
ἦ γὰρ πάντοθεν ἶσον ὁμῶς ἐν πείρασι κυρεῖ.

*) Phys. I. 3. c. 6.

Digitized by Google

lich (ἄπειρον) nenne. Brandis *) findet das ἀτέλεστον bedenklich im Gegensatz des πεπερασμένον und τετελεσμένον hier. Mir scheint Parmenides das Ein und All, wie Aristoteles nachher, dem Raume nach begrenzt, vollendet, der Zeit nach aber ohne Anfang und Ende als ἀτέλεστον, ἄπαυστον gedacht zu haben.

Dabei scheint mir wichtig zu bemerken, daß hier die Vorstellungen von dem Einen Ganzen der Weltkugel immer nur mathematisch bestimmt gedacht werden, als ein kugelförmiges stetiges Ganzes (ἓν συνεχές), welches unzerstückt (ἀδιαίρετον, ἀμερές) bestehe, aber nicht metaphysisch als ein einfaches Wesen (ἓν ἁπλοῦν).

In diesem hält Parmenides genauer als Xenophanes fest, daß überhaupt keine Veränderung, kein Entstehen, Vergehen, keine Bewegung, kein Farbenwechsel sei, weil sonst Sein nicht sei, und dann Nichtsein sein könne 4) 6).

2. Der zweite Gedanke aus dem ersten Theil ist nur der unbestimmte: Denken ist Sein, denn nur das Sein ist 1);

---

*) l. c. p. 110.

4) Αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν
ἔστιν ἄναρχον ἀ ἄπαυστον, ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος
τῆλε μάλ' ἐπλάγχθησαν, ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθής.
ταὐτόν τ' ἐν ταὐτῷ θ᾽ εμένον· καθ' ἑαυτό τε κεῖται.

6) — — — οὐδὲν γάρ ἐστιν ἢ ἔσται
ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος· ἐπεὶ τό γε μοῖρ' ἐπέδησεν,
οὖλον ἀκίνητόν τ' ἔμμεναι· τῷ πάντ' ὄνομ' ἔσται,
ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,
γίνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί,
καὶ τόπον ἀλλάσσειν, διά τε χρόα φαινὸν ἀμείβειν.

1) Χρὴ τὲ λέγειν, τὸ νοεῖν τό ὂν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι
μηδὲν δ' οὐκ εἶναι.

daſſelbe iſt das Denken und der Gegenſtand des Gedanken [2]); das erfüllte All iſt Gedanke [3]).

So hat, ob zwar ohne dialektiſche Ausführung, doch mit ſcharfem Ausſpruch Parmenides zuerſt behauptet, daß nur die gedachte Erkenntniß Wahrheit habe, die Wahrnehmung durch die Sinne aber nicht [1]) und mit dieſem verbindet er zuerſt das ſo lange irrende Vorurtheil, was ſich nicht erdenken, ſondern nur erfahren laſſe, (wie Werden, Veränderung, Bewegung) ſei nicht, indem die dunkel gedachte Unveränderlichkeit der Weſen als Unveränderlichkeit des Sein ſchlechthin aufgefaßt wird.

Auf Gotteslehre und namentlich auf Monotheismus ſcheint er aber dieſe Lehre vom einen Sein nicht wie ſein Vorfahr ausgebildet, ſondern auch dieſe Lehre nur in Mythen trügeriſcher Meinung ausgeführt zu haben.

3. Im zweiten Theil des Gedichtes belehrt ihn die Göttin über die trüglichen Meinungen der Menſchen [1]). Davon iſt uns aber nur ſehr ungenügendes geblieben.

---

2) ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα,
οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστὶν,
εὑρήσεις τὸ νοεῖν.

3) — — — τὸ γὰρ αὐτὸ
ἔστιν, ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισι
καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα.

1) . . . Χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι
ἠμὲν ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ,
ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθὴς.
ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα,
μηδὲ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω
νωμᾶν ἀσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσσαν ἀκουὴν
καὶ γλῶσσαν· κρῖναι δὲ λόγῳ πολύπειρον ἔλεγχον
ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα.

1) Ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα
ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας
μάνθανε, κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.

Digitized by Google

Zwei Grundgestalten (μορφὰς) nennen seine Verse als sich entgegengesetzt, der Flamme ätherisches Feuer (das Licht) (φλογὸς αἰθέριον πῦρ, φάος) das milde, sehr dünne überall sich selbst gleiche, und diesem entgegengesetzt die Nacht, der dichte und schwere Körper. Aristoteles *) läßt ihn diese auch Wärme und Kälte, auch Feuer und Erde nennen, so daß das Warme als ὄν, das Kalte als μὴ ὄν bestehe. Die Verschiedenheit der Stoffe läßt er dann durch verschiedene Mischung dieser beiden bestimmt werden und scheint dies vorzüglich astronomisch ausgeführt zu haben.

Hier rühmen ihn einige, daß er zuerst die Venus als Abendstern und Morgenstern anerkannt **) und die Zonen der Erde bestimmt habe, von denen er nur die beiden gemäßigten für bewohnbar erkläre. So hatte er die klare Vorstellung von der großen Kreisbewegung des All.

Die astronomischen Phantasieen, in denen er sich das Weltall ausbaut, sind uns wohl höchst verworren von Stobäos ***) mitgetheilt. Er setzt seine Welt aus übereinander geschlungenen Kränzen (στεφάνη) zusammen, welche abwechselnd aus dem feineren und dichteren, aus der Mischung von Licht und Finsterniß gebildet sein. Mir scheint dies eine der des Empedokles nahe verwandte Dichtung zu sein. Parmenides nannte wohl Stephane, was die andern die Sphäre eines Gestirns nennen. Das περιέχον dichtete er fest gleich einer Mauer, dann setzte er zu höchst die Aphrodite, wohl mit mythologischer Bedeutung, darunter die Sonne, dann den οὐρανός, in welchem die andern Gestirne, darunter die Milchstraße. Den

*) Met. l. 1. c. 5. de gen. et corr. l. 1. c. 3.

**) Stob. Ecl. p. 516. Diog. L. l. 8, 14. sagt dagegen, Parmenides schreibe dies dem Pythagoras zu.

***) Stob. p. 482 seq. Brandis. l. c. p. 160.

Digitized by Google

Mond erkannte er als erleuchtet durch die Sonne, endlich zu unterst die Erde.

Zu diesem aber gab er mythologische Ausführung, welche ganz mit der Dichtung seines Zeitgenossen Empedokles von der Kypris Gethosyne zusammen zu stimmen scheint. Plutarchos *) nemlich läßt ihn sagen, daß Aphrodite unter allen Göttern zuerst den Eros hervorgebracht habe 1) und in seinen bei Simplicius **) aufbehaltenen Versen sagt er selbst: engere Kränze bestehen aus unausgeschiedenem Feuer, andere aus Nacht, dazwischen geht die reine Flamme durch. Aber in der Mitte von diesem ist der Dämon, der alles beherrscht, der Urheber aller schmerzlichen Geburt und aller Begattung, führend das Weib zu dem Manne, und wieder den Mann zum Weibe 2). Und diesen Dämon nennt er denn auch die Nothwendigkeit, das Schicksal, die Dike, die Vorsehung und den Weltordner 3). Sollte hier der mittlere Kranz nicht der der Sonne sein und in deren reinem Lichte der Thron des Eros oder der Dike stehen, der alles hervorbringenden und beseelenden? Doch alles ist so un-

*) Amator. p. 756.

**) p. 9.

1) *Πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων.*

2) *αἱ γὰρ στεινότεραι ποίηντο πυρὸς ἀκρίτοιο*
αἱ δ' ἐπὶ τῇς νυκτός· μετὰ δὲ φλογὸς ἵεται αἶσα.
ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων, ὃς πάντα κυβερνᾷ·
πάντα γὰρ στυγεροῖο τόκου καὶ μίξιος ἄρχει.
πέμπουσ' ἄρσενι θῆλυ μιγέν, τοτ' ἐναντίον αὖθις
ἄρσεν θηλυτέρῳ.

3) *ἥντινα καὶ δαίμονα, καὶ κυβερνήτην καὶ κληρονόμον ἐπονομάζει, δίκην τε καὶ ἀνάγκην.* Stob. p. 482. — *πάντα κατ' ἀνάγκην· τὴν αὐτὴν δὲ εἶναι καὶ εἱμαρμένην καὶ δίκην, καὶ πρόνοιαν καὶ κοσμοποιόν.* Stob. p. 158.

Digitized by Google

klar, daß die Mitte eben auch wohl die Mitte der Weltkugel sein kann, wie der Altar der Hestia bei Philolaos.

Ferner scheint sein Gedicht noch viele natürliche wissenschaftliche Ausführungen enthalten zu haben, und daher im zweiten Theil dem des Empedokles sehr ähnlich gewesen zu sein. Entscheiden wird sich hier nicht lassen, in welchem Verhältniß sie gegen einander standen.

§. 33.

Einer der wichtigsten Fortbildner dieser Lehre ist Zenon von Elea. Nach dem Zeugniß des Sextos *) und des Diogenes Laertes **) nannte Aristoteles ihn den Erfinder der Dialektik, auch soll er zuerst Dialektik gelehrt haben. Dies scheint mir vollkommen mit dem zu harmoniren, was wir noch von der Gedankenentwickelung in der Geschichte der griechischen Philosophie übersehen. Zenon erscheint als der erste, der in unsrer Weise mit dialektischer Gedankenentwickelung zu philosophiren anfängt, während die früheren ihre Ansichten nur dichterisch oder wenigstens nur erzählend aussprechen. Den Zenon sehen wir hingegen zu der Kunst der Dialektik geführt durch die Polemik, mit welcher er seines Lehrers Parmenides Lehren zu vertheidigen genöthigt wurde.

Seine Vorgänger hatten sich eigentlich nur auf die Unausdenkbarkeit des Mannigfaltigen und die Richtigkeit des Leeren berufen, Zenon hingegen wurde zuerst auf den Hauptgedanken aller metaphysischen Dialektik geführt, indem er die Schwierigkeiten in den Vorstellungen des Stetigen und Unendlichen bemerkte und so auf den Haupt-

*) adv. math. VII, 7.

**) l. 9. 25.

Digitized by Google

grund hingewiesen wurde, nach welchem die menschliche Vernunft das anschaulich erkannte als bloße Erscheinung gegen die höhere Wahrheit des an sich bestehenden zurücksetzen muß.

Wenn ich recht sehe, haben wir von ihm erstlich in dem Buch de Xen. Zen. et Gorg. c. 3. seine dialektische Vertheidigung der eleatischen Lehre von Gott. Er sagt: Gott ist ewig, nur einer, durchaus sich selbst gleich, darum kugelförmig, und weder endlich noch unendlich, weder ruhend noch beweglich [1]), und vertheidigt dies wie die früheren. Nichts kann entstehen, denn das entstehende müßte aus dem nicht seienden werden, dies aber ist unmöglich. Darum ist Gott ewig. Gott ist das mächtigste Wesen (κράτιστον), darum ist er nur Einer. Denn wären viele gleich mächtig, so wäre keiner der mächtigste, und untergeordnet einem andern kann Gott nicht sein. Soll er also allmächtig sein und alles können, was er will, so ist er nur Einer. Ferner sei Gott durchaus sich selbst gleich (ὅμοιος), ganz sehe er, ganz höre er u. s. f., es seien keine getrennten Theile in ihm, denn sonst wäre er nicht Eins, darum auch sei er allseits gleich, folglich kugelförmig.

Dazu setzt er dann noch hinzu, daß Gott weder unendlich (ἄπειρον) noch endlich (πεπερασμένον) sei, denn ἄπειρον, ohne alle Bestimmungen, sei nur das μὴ ὄν, begrenzt aber sei nur das sich gegenseitig begrenzende Viele, nicht das Eine. Eben so sei Gott weder unbeweglich, noch beweglich, denn unbeweglich sei nur das μὴ ὄν, beweglich aber nur das Viele, indem eins sich gegen das andere bewege.

---

1) τὸν θεὸν ἀΐδιόν τε καὶ ἕνα, ὅμοιόν τε καὶ σφαιροειδῆ ὄντα οὔτε ἄπειρον, οὔτε πεπερασμένον, οὔτε ἠρεμεῖν, οὔτε κινητὸν εἶναι.

Digitized by Google

So ist Zenon der erste, der das Absolute durch das Weder noch anschaulicher Gegensätze zu bestimmen sucht.

Um das Spiel mit diesen Gegensätzen scheint sich überhaupt seine ganze Dialektik bewegt zu haben. Er ist sicher der Erfinder des ἔλεγχος σοφιστικός, des Trugschlusses auf Widersprüche, unter dessen Form er alle seine Streitsätze zur Verwerfung der anschaulichen Erkenntniß ausgesprochen zu haben scheint. Diese Streitsätze sind das einzige, was wir weiter noch von ihm kennen. Er hat dabei zwei Arten dialektischer Kunst angewendet. Die eine tiefer bedeutsame spielt mit den Widersprüchen, welche in den mathematischen Vorstellungen des Leeren und Stetigen liegen. Hier hat uns Aristoteles seine Sätze genau überliefert. Die andere, welche Platon im Parmenides ihm zuschreibt, spielt mit der Verwechselung von Ding und Begriff. Sie ist die irreleitende in der ganzen Sophistik und weiter der Grundfehler aller falschen Dialektik geblieben.

Ich mache mit der Besprechung des ersteren den Anfang. Die Uebersicht seiner Streitsätze ist folgende.

a. Macht er im Allgemeinen den Widerspruch in der Vorstellung der stetigen Theilbarkeit geltend *). Aus der Theilbarkeit der Dinge im Raume ergiebt sich, daß jedes wirkliche Ding im Raume Theile neben einander hat. Sind nun wie bei Körper, Fläche, Linie die Theile immer wieder theilbar, so kommen wir auf keine letzten Theile, die nicht wieder zerlegt werden könnten. Soll aber die Theilung auf ein letztes kommen, so ist dies der Punkt; dieser aber zu einem andern hinzugethan macht es nicht größer, weggenommen nicht kleiner, er ist nichts. Aus einer Vielheit von Punkten wird kein Ding. Als Einheit

*) Aristot. met. l. 3. c. 4. Simplicius in phys. Arist. p. 30. a.

Digitized by Google

gedacht hätte ein Ding keine Größe und wäre nichts, als Größe gedacht hätte es unendlich viele Theile und keine Einheit; es wäre groß und klein, ja unendlich groß und endlich zugleich, welches sich widerspricht.

Besteht ein Ding aus Theilen, so muß es gerade so viele Theile haben, als es hat, weder mehr noch weniger, es ist begrenzt (πεπερασμένον), aber zwischen den Theilen sind ohne Ende immer wieder Theile, es ist unbegrenzt (ἄπειρον).

b. Die Unmöglichkeit des Raumes *). Wenn alles Seiende im Raume ist, so müßte auch der Raum in einem andern sein, und dieser wieder in einem andern, welches unmöglich ist.

Hier hat Zenon klar einen der ersten Gründe des transcendentalen Idealismus ausgesprochen.

c. Am ausführlichsten ist uns seine Nachweisung der Unmöglichkeit der Bewegung in vier Sätzen aufbehalten **).

1. λόγος πρῶτος τοῦ Ζήνωνος. Wenn eine Bewegung durch eine Linie erfolgen soll, so muß sie erst durch ihre Hälfte gehen, aber zuvor durch deren Hälfte und so ins Unendliche, die Bewegung ist also unmöglich.

2. λόγος δεύτερος ἡ Ἀχιλλεύς. Wenn der Langsamste (die Schildkröte) eine Strecke voraus hat, so kann der Schnellste (Achilleus) ihn nicht einholen. Denn wenn der Schnelle an den Ort kommt, an welchem der Langsamere

*) Arist. phys. l. 4. c. 3. 5. (du Val.) ἡ γὰρ Ζήνωνος ἀπορία ζητεῖ τινὰ λόγον· εἰ γὰρ πᾶν τὸ ὂν ἐν τόπῳ ὄγλον, ὅτι καὶ τοῦ τόπου τόπος ὅστις· καὶ τοῦτο εἰς ἄπειρον πρόεισιν.

**) Arist. phys. l. 6. c. 14. (du Val.).

Digitized by Google

war, so ist letzterer doch immer schon etwas weiter und so ins Unendliche.

3. λόγος τρίτος. Der fliegende Pfeil ruht, denn in jedem Augenblick (ἐν τῷ νῦν) ist er an einem bestimmten Ort, also in Ruhe.

Der mathematischen Auffassung nach hat Aristoteles den Schein in diesen Widersprüchen schon klar aufgelöst, indem er erinnert, wie die Zeit falsch in Rechnung gebracht sei. Die Zeit ist so wenig discret aus Augenblicken (νῦν) als der Raum aus Punkten zusammengesetzt. Zenon aber nimmt nur die Stetigkeit des Raumes richtig an, hingegen die Zeit setzt er aus Augenblicken zusammen.

Der Achilles ist am besten zu erläutern. Der Langsame habe einen Weg = 1 voraus, wenn er mit dem Schnellen zusammenkommt habe er einen Weg = x durchlaufen und seine Geschwindigkeit verhalte sich zu der des Schnellen wie $1 : a$. Da sich nun in gleicher Zeit beider Wege wie eines jeden Geschwindigkeit verhalten, so ist: $1 : a = x : 1 + x$; $ax = x + 1$, $x = \frac{1}{a-1}$. Aber dieser Bruch ist gleich der unendlichen Reihe $\frac{1}{a} + \frac{1}{a^2} + \frac{1}{a^3}$ u. s. f. nach den Potenzen von a. Ist die Geschwindigkeit des Schnelleren die zweifache, so haben wir $1 = \frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \ldots$, sie kommen zusammen, wenn der Schnellere den doppelten Zwischenraum durchlaufen hat. Ist die Geschwindigkeit des Schnelleren die zehnfache, so ist $\frac{1}{9} = \frac{1}{10} + \frac{1}{100} + \frac{1}{1000}$ u. s. f. Sie kommen zusammen $\frac{1}{9}$ jenseits des Auslaufs vom Langsameren. Dies hat Aristoteles mathematisch richtig gedeutet. Allein

Digitized by Google

metaphysisch bleibt doch die Schwierigkeit, daß ich den beschränkten Weg als in unendlich viele Theile getheilt betrachten kann nach den Reihen der Potenzen von $\frac{1}{2}$ und $\frac{1}{10}$ u. s. f. Diese Unendlichkeit birgt doch den Widerspruch zwischen dem Erscheinenden und dem an sich Seienden in sich.

4) Der λόγος τέταρτος ist weniger bedeutend, indem er nur mit der Relativität der Bewegung spielt.

Aristoteles Angabe dafür können wir in folgender Weise am deutlichsten beschreiben: eine Linie *ab* liege ruhig, eine andere gleich lange *cd* parallel unter ihr, so daß *c* unter der Mitte von *ab*. Unter *cd* liege eine dritte gleich lange *ef*, so daß *e* gerade unter *d*. Nun bewege sich *cd* und *ef* mit gleicher Geschwindigkeit in entgegengesetzter Richtung, so wird in demselben Augenblick *c* unter *b*, und *e* unter *c* zu liegen kommen. So ist in gleicher Zeit *cd* unter der Hälfte von *ab* und über ganz *ef* hingegangen, also hat *cd* in der halben Zeit denselben Weg an *ef* wie in der ganzen an *ab* zurückgelegt. Folglich ist die halbe Zeit gleich der ganzen.

Dies ist nur Trugschluß, weil die Vergleichung mit der ruhenden *ab* und der entgegengesetzt bewegten *ef* nicht unterschieden werden.

So hat Zenon zuerst die wahre Grundlehre zur Unterscheidung der Erscheinung und des wahren Wesens der Dinge nachgewiesen. Aber er ist darin nie ganz verstanden worden, weil er seiner Dialektik immer noch die falsche Kunst der Trugschlüsse auf Widersprüche beimengte, welche ihm die Sophisten fast allein ablernten. In dieser Weise sagt Platon *) von ihm, so wie sein Lehrer be-

*) im Parmenides p. 127. E., im Phaidros p. 261. D.

Digitized by Google

haupter habe, nur das Eine sei, beweise Zenon das Viele sei nicht. Denn wenn es mehrere Dinge geben solle, so kämen diesen entgegengesetzte Prädicate zu und dies sei unmöglich. Unter vielen Dingen nemlich müsse jedes ähnlich und unähnlich, eines und vieles, in Ruhe und in Bewegung sein; es sei aber unmöglich, daß das ähnliche, unähnlich, das Eine, vieles u. s. w. sei, und darum auch die Mehrheit der Dinge unmöglich.

Hier haben wir es ganz einfach mit Trugschlüssen zu thun, deren Fehler in der Unkunde der Bezeichnung der Urtheile liegt, und in denen Verschiedenheit, Widerstreit und Widerspruch mit einander verwechselt werden, oder die nach Aristoteles Benennung einfache Fehlschlüsse παρὰ τὸ συμβεβηκός und παρὰ τὸ ἁπλῶς ἢ μὴ ἁπλῶς sind.

Aehnlich z. B. ist kein Ding schlechthin (ἁπλῶς) sondern nur secundum quid einem andern Dinge; wenn es nun also dem einen ähnlich, dem andern unähnlich gefunden wird, so ist kein Widerspruch vorhanden. Doch dies werden wir besser erst bei Platon genauer besprechen.

Die Einmengung dieser nachher sophistisch gewordenen Fehler ist dann auch die Ursach, warum viele spätere ihn bald selbst einen Sophisten, bald einen Skeptiker genannt haben. Wir müssen ganz dem beipflichten, wie Tennemann ihn gegen beide Vorwürfe gerechtfertigt hat, denn ihm war es offenbar nur um die Verwerfung der sinnlichen Erscheinung als trügerischer Meinung der Sterblichen gegen die höhere Wahrheit im Denken zu thun.

§. 34.

Was wir von Melissos dem Samier als Philosophen wissen, hat Brandis in der dritten Abhand-

Digitized by Google

lung seiner Commentationes eleaticae kritisch gesammelt. Es ist fast nur im Anfang des Buches de Xen. Zen. et Gorg. enthalten, oder aus gleicher Quelle vom Simplicius erzählt.

Melissos hat einfacher als Zenon ebenfalls die Grundlehren des Parmenides dialektisch auszuführen versucht. Er setzt die Wahrheit nur in das Eine Sein schlechthin (τὸ ὂν ἁπλῶς); das Viele scheine (δοκεῖ) nur und sei nicht wirklich. Von dem nun, wie er die Meinungen über das Viele ausgeführt haben mag, ist uns nichts überliefert, das sich sicher festhalten ließe. Wir haben nur noch die etwas weitschweifige und sich wiederholende Ausführung, mit der er nachweist: das Sein schlechthin oder das All sei ewig, unendlich, Eins, sich selbst ganz gleich, es vergehe nicht, werde nicht größer, verändere sich nicht, leide keine Schmerzen [1]) und sei unkörperlich (ἀσώματον) [2]).

Die ihm zugeschriebene Dialektik ist der in Zenon's Lehre von Gott sehr ähnlich. Er sagt, wenn etwas ist, so ist es entweder entstanden oder ewig. Entstanden ist es entweder aus dem μὴ ἐόν oder aus dem ἐόν. Aus dem Nichtsein, das ist unmöglich vor allem für das ἁπλῶς ἐόν, aber auch aus dem Sein nicht, denn dann wäre es ja dieses und entstünde nicht. Eben so folgt, daß das Sein schlechthin nicht vergeht.

Nun hat nur das entstandene einen Anfang, das vergangene ein Ende, folglich ist das ὂν ἁπλῶς unendlich

---

1) οὕτως οὖν ἀΐδιόν ἐστι καὶ ἄπειρον καὶ ἓν καὶ ὅμοιον τὸ πᾶν· καὶ οὔτ' ἂν ἀπόλοιτο, οὔτ' ἂν μεῖζον γίγνοιτο, οὔτε μετακοσμέοιτο, οὔτε ἀλγέει, οὔτε ἀνιᾶται.

2) ἓν ἐὸν (nemlich τὸ ἁπλῶς ὄν) δεῖ αὐτὸ σῶμα μὴ ἔχειν. εἰ δὲ ἔχει πάχος, ἔχοι ἂν μόρια καὶ οὐκέτ' ἂν εἴη ἕν.

Digitized by Google

(ἄπειρον). Wenn aber dieses, so ist es Eins, denn mehrere müßten Grenzen gegen einander haben. Dies tadelt Aristoteles mit Recht. Melissos hat nemlich nur die Unbegrenztheit der Zeit nach nachgewiesen, und nimmt sie dann in dem Beweis für die Einheit des Sein gleich räumlich. Bei der Fortsetzung ist ihm eigenthümlich, daß er aus dem Nichtsein des Leeren folgert, das Sein sei schlechthin erfüllt (πλῆρες) ohne Unterschiede der Lockerheit und Dichtheit, darum sei es unbeweglich. Endlich zu diesem bleibt ihm das eigenthümlichste, daß er die Unkörperlichkeit des Sein bestimmt ausgesprochen hat. Aber doch scheint er mit diesem Gedanken nichts angefangen zu haben, indem er die Geistigkeit nicht dagegen stellt, sondern nach Aristoteles Sprachgebrauch und wie ihm Aristoteles *) vorwirft, das Sein nur als ἀρχὴ ὡς ὕλη voraussetzt.

Ueberblicken wir nun nochmals das Ganze dieser alten Eleatischen Versuche, so bleibt uns stets nur der eine Gedanke von dem Ein und All vor dem Auge. Wir sehen leicht, daß darin der erste Versuch gemacht ist, die eigentlich philosophischen Grundbegriffe vor der Abstraction fest zu halten, das Sein und die nothwendige Einheit. Dabei zeigt sich gleich die wichtigste Unterscheidung im Gegensatz der sinnlichen Erscheinung und der gedachten Wahrheit des Seins der Dinge selbst. Hier ist nur statt der Erscheinung das Sinnliche immer als trüglicher Schein dem Wahren entgegengesetzt und daher nicht eigentlich die Natur gegen die Idee (nach unserm Sprachgebrauch) zurückgesetzt, sondern die Erfahrung gegen die nothwendige Wahrheit der gedachten Erkenntniß verworfen.

*) Met. l. 1. c. 5.

Digitized by Google

Um nun diese neuen Abstracta zu handhaben, hat sich nach und nach immer klarer das Gesetz an: Aus Nichts wird nichts. Dieses ist aber eigentlich nur ein unklarer Ausspruch des Grundsatzes der Beharrlichkeit der Substanz, wobei das Entstehen und Vergehen von Wesen mit der Veränderung ihrer Beschaffenheit verwechselt oder gleichgestellt und so die Unmöglichkeit jeder Veränderung behauptet wird. Dies um so bestimmter, da man jede Veränderung, um sie bloß zu denken, als ein Werden aus dem Nichts oder ein Schwinden in Nichts ansah, während die Erfahrung doch nur ein Anderswerden (ἀλλοίωσις) der Beschaffenheiten und Zustände bleibender Dinge zeigt. Aber hier ist noch gar mannigfaltige Durcharbeitung des Ganzen erforderlich, bis klar werden kann, daß wir nicht jede Wahrheit einsehen, das heißt durch bloßes Denken festhalten können, sondern daß wir alle Veränderung nur als Thatsache wahrzunehmen vermögen.

Daneben entscheidet dann vorzüglich die allmähliche Ausbildung der Denkformen, der Logik in der philosophischen Sprache. So wirkt hier zunächst vorzüglich Zenon's fehlerhafte Dialektik weiter.

Viertes Kapitel.

Die Fortbildner bis auf Sokrates.

§. 35.

Indem wir im vorigen den besondern Richtungen der Jonischen, Pythagoreischen und Eleatischen Lehre nachsahen, konnten wir nicht genau chronologisch fortschreiten, sondern haben auf Jüngere Rücksicht nehmen müssen, von

Digitized by Google

denen wir erst die Nachrichten entlehnen oder die ganz in gleichem Geiste fortbildeten.

So sind wir bei den italischen Denkern bis auf die Zeit der Jugend des Sokrates vorgerückt, nun müssen wir aber noch ältere nennen, welche mehrere Vorarbeiten kennend eigenthümliche Philosopheme entwickelten. Bis auf Sokrates berücksichtigen wir folgende. Etwa zur Zeit des Parmenides lebten Herakleitos (Ἡράκλειτος) und Leukippos (Λεύκιππος); der erste bildete die Jonische Ansicht um, der andere wurde als Schüler des Parmenides auf seine neue Lehre geführt. Etwas jünger sind Anaxagoras (Ἀναξαγόρας), Demokritos (Δημόκριτος) der Schüler des Leukippos und Empedokles (Ἐμπεδοκλῆς). Dann folgen Diogenes (Διογένης) von Apollonia und Archelaos (Ἀρχέλαος), endlich die Sophisten. Von anderen wie z. B. von den Schülern des Demokritos ist zu wenig eigenes bekannt, als daß wir für unsern Zweck Gelegenheit fänden von ihnen zu sprechen.

1. Herakleitos.

§. 36.

Wir wissen von Herakleitos Leben wenig mehr als daß er ein Epheſier in Epheſos lebte und schrieb, und sich von allen Geschäften, wahrscheinlich die Eifersucht seiner Mitbürger scheuend, in strenger und finsterer Sinnesart zurückzog. Seine Zeit ist um Ol. 70. als Zeit seiner Blüthe. Er schrieb ein Werk περὶ φύσεως, wohl in gesuchten dunkeln Sprüchen, (die ihm den Beinamen der Dunkele (σκοτεινός) brachten,) und welches er im großen Tempel der Artemis niedergelegt haben soll.

Seine

Digitized by Google

Seine Lehre wurde sehr beachtet und commentirt. Einige Sophisten und später Aenesidemos berufen sich für den Skepticismus auf seine Lehre vom Fluß aller Dinge; welcher Platon in anderer Weise für die Beurtheilung der Sinneserkenntniß folgt; Aristoteles entlehnt die Grundlagen der Meteorologie von ihm; die stoische Schule ihre Physik, ja ihre ganze Weltansicht. Was uns von ihm geblieben hat Schleiermacher kritisch gesammelt und beurtheilt. Museum der Alterthumswissenschaft von Buttmann und Wolf. 1. Band. Heft 3.

Die Stufe seiner Fortbildung des Philosophems ist gut bezeichnet durch seine Worte bei Diogenes Laertes [1]), Vielwissen belehrt den Geist nicht. Die Weisheit besteht in dem Einen, das Gesetz einzusehen, welches alles in allem beherrscht.

Demgemäß genügt es ihm nicht, nur alles auf einen Anfang zurückzuführen, sondern er fragt im allgemeinen nach den Gesetzen der Entwickelung aus dem Anfang, dies führt ihn auf seine Idee von der Allvernunft (κοινὸς λόγος) und läßt ihn nach Aristoteles Sprachgebrauch bestimmter nach der αἰτία ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως fragen. Aber sein Gedankengang ist dabei gar nicht dialektisch entwickelt und er unterscheidet das Allgemeine nicht von der Form eines Ganzen.

Wir müssen drei Hauptlehren von ihm näher betrachten.

1. Die Weltlehre selbst, in welcher er fast ganz dem Anaximenes folgt.

---

1) l. 9. 1. πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει. — εἶναι γὰρ ἕν τὸ σοφὸν ἐπίστασθαι γνώμην, ᾗτε ἐκυβέρνησέ πάντα διὰ πάντων.

Digitized by Google

2. Zu dieser bringt er aber eine neue abstractere Lehre von den Gegensätzen, wodurch in das Jonische Philosophem neben die Frage nach dem Anfang und dem Element bestimmter noch die Frage nach den Ursachen der Veränderungen und der Umbildungen kommt.

3. Seine Lehre vom λόγος κοινὸς und der Weltbelebung.

Bei keinem von diesen finde ich aber eine Andeutung, daß er dem Sinnenschein eine andere höhere Wahrheit entgegengesetzt oder übergeordnet habe, wenn schon Aristoteles *) ihn vielleicht unter denen mit meinte, die er einmal sagen läßt: es sei nicht einiges in Bewegung und anderes nicht, sondern alles und immer, aber dies bleibe unsern Sinnen verborgen. Leicht kann auch Herakleitos so gesprochen haben, ohne im Großen einen Gegensatz der sinnlichen und einer höheren Weltansicht anzunehmen.

I. 1. Für die Physik änderte Herakleitos erstlich in eleatischer Weise den Grundausdruck, indem er nicht nach dem Anfang (ἀρχή), sondern nach dem, was das Eine (τὸ ἕν) sei, fragte.

Dieses Eine nun sei unentstanden (ἀγέννητον, ἀΐδιον) aber nicht unveränderlich (ἀκίνητον), denn das All sei ewig im Fluß (πάντα ἀεὶ ῥέοντα) in immerwährender Umwandlung. So sagt unter andern Platon im Kratylos [1]): Herakleitos verglich die Dinge dem Strom eines Flusses und sagte, man kann nicht zweimal in denselben Fluß gehen.

---

*) phys. I. 8. c. 3.

1) p. 402. Steph. καὶ ποταμοῦ ῥοῇ ἀπεικάζων τὰ ὄντα λέγει, ὡς δὶς ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης.

Digitized by Google

Während nun aber alles in der Umwandlung und nichts bleibend sei, sei nur Eines das bleibende, das ewige (ἀίδιον), aus dessen Umwandlungen alles entstehe, das Feuer (πῦρ) nach Maaß entzündet, nach Maaß verlöschend [2].

2. Dieser ewige Fluß aller Dinge ist einer der eigenthümlichsten Grundgedanken des Herakleitos, mit dem er auch dialektisch gespielt zu haben scheint. In dem beständigen Wechsel kommen demselben Dinge entgegengesetzte Merkmale zu. Demgemäß läßt Sextos [1] ihn allgemein sagen: das entgegengesetzte kommt demselben zu und Plutarchos ausführlicher: dasselbe Wesen ist lebendig und todt, wach und schlafend, jung und alt. Endlich Aristoteles [2]: alles sei und sei auch nicht. Woraus Aristoteles ihm schuld giebt, daß er jede Behaup-

2) Diog. L. l. 9, 8. πῦρ εἶναι στοιχεῖον, καὶ πυρὸς ὑφεσβὴν τὰ πάντα ἀραιώσει καὶ πυκνώσει τὰ γινόμενα.

Aristot. de coelo. l. 3. c. 1. οἱ δὲ τὰ μὲν ἄλλα πάντα γίνεσθαί τε φασὶ καὶ ῥεῖν, εἶναι δὲ παγίως οὐδέν· ἓν δέ τι μόνον ὑπομένειν, ἐξ οὗ ταῦτα πάντα μεταχηματίζεσθαι πέφυκεν, ὅπερ ἔοικασι βούλεσθαι λέγειν ἄλλοι δὲ πολλοὶ καὶ Ἡρακλείτου.

Clemens Alexand. Strom. l. 5. 14. κόσμον τὸν αὐτὸν ἁπάντων οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀειζῶον ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.

1) Sext. Emp. pyrrh. hyp. I. p. 211. ταὐτὸν περὶ τοῦ αὐτὸ ὑπάρχειν.

Plut. Consol. ad Apoll. p. 106. ταὐτὸ δ' ἐστὶ ζῶν καὶ τεθνηκὸς καὶ τὸ ἐγρήγορος καὶ τὸ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γεραιόν.

2) Metaph. l. 4. c. 7. πάντα εἶναι καὶ μὴ εἶναι.

Digitized by Google

tung für wahr erklärt habe [3]), und Aenesidemos [4]) ihn lobt, als einen zu dessen Lehre die Skepsis führe. Wir sehen aber nicht, wie Herakleitos selbst diese Folgerungen geltend gemacht und welchen Werth er eigentlich auf diese nur die Zeitbestimmung vernachlässigenden Urtheile gelegt habe. Nach Platon *) indessen scheint es, als ob er diese Sophistik vorzüglich angewendet habe, um sich hinter die Räthsel seiner dunkeln Sprüche zurückzuziehen. Dadurch, daß Platon diese Lehre des Herakleitos im Kratylos und so wie Protagoras sie sophistisch handhabte im Theaitetos beurtheilt, scheint sie mir bei den späteren Beurtheilern des Herakleitos eine zu wichtige Stelle in Herakleitos Lehre erhalten zu haben, nemlich so, als ob er seine Lehre von der Erkenntniß mit diesem Fluß aller Dinge abgeschlossen habe. Mir scheint dies dagegen nur seine Vorbereitung, mit welcher er die Vielwisserei durch sinnliche Belehrung zurückweist, und die Hauptlehre erst die, in welcher er die Wahrheit durch das Gesetz in der Lehre vom λόγος κοινός begründet. Mir scheint Herakleitos von der Jonischen Abstraction herüber den Uebergang zu der Auffassungsweise der Dinge gemacht zu haben, welche die Wesenheit in das Allgemeine setzt und welche Platon vorzüglich weiter fortbildete. Wobei jedoch des Herakleitos Anfang dieser Ansicht noch das Ganze (τὸ ὅλον) und das Allgemeine (τὰ καθόλου) nicht unterscheidet.

3. In die Consequenz seiner mystischen Feuerlehre können wir uns leicht finden. Das feinste durchdringendste ist ihm das Erste, alles umwandelnde, zerstörende;

3) ἅπαντα ἀληθῆ ποιεῖν.

4) Sext. Emp. pyrrh. hyp. l. 1, 210.

*) Im Theaitetos p. 179. 180.

Digitized by Google

aber in Wärme, Licht und Hauch auch belebende und zeugende. In der Ausführung dieses Naturgemäldes nennt er im Grunde nur die Luft des Anaximenes Feuer, ändert darnach die Bilder und führt die Verdunstungslehre genauer aus. Mehrere behaupten sogar, daß er auch die Benennung Luft beibehalten habe. So läßt Sextos Emp. den Aenesidemos über ihn urtheilen *). Wenigstens kommt bei ihm Luft nicht neben dem Feuer vor und seine Annahme, daß die Seele die trockne Ausdünstung sei, leitet sich ganz aus Anaximenes Phantasien ab.

Wie consequent Herakleitos in der Ausführung seiner Feuerlehre gewesen sei, werden wir nicht ganz sicher bestimmen können. Schleiermacher meint, daß er nur von stets fortgehenden Umwandlungen der Natur durch das Feuer gesprochen habe und daß die periodische Weltverbrennung nur eine hinzugebrachte Phantasie der Stoiker sei. Ritter erinnert aber wohl mit Grund dagegen, daß sie ihm von den Alten zu bestimmt beigelegt werde. Ich sehe schon keinen Grund, warum wir die Angaben des Diogenes (von 8. bis 11.) verwerfen wollen, in denen er nicht seine allgemeinen Formeln wiederholt, sondern sehr bestimmt referirt, dabei aber auch selbst die auffallenden Inconsequenzen der Herakleitischen Lehre rügt. Es wird hier bestimmt gelehrt, daß alles durch Verdünnung und Verdichtung des Feuers entstehe. Das All sei begrenzt und die Welt nur Eine. Sie entstehe aus dem Feuer und verbrenne wieder nach wechselnden Perioden die ganze Zeit hindurch 1).

*) adv. phys. L. 2, 233.

1) *πεπεράσθαι τε τὸ πᾶν, καὶ ἕνα εἶναι τὸν κόσμον. γενᾶσθαί τε αὐτὸν ἐκ πυρὸς, καὶ πάλιν ἐκπυροῦσθαι κατά τινας περιόδους ἐναλλὰξ τὸν συμπάντα αἰῶνα.*

Digitized by Google

Weiter unten aber heißt es: die Beschaffenheit des περιέχον habe er nicht angegeben, aber in demselben habe er Schalen (σκάφαι), deren hohle Seite gegen die Erde gekehrt sei, angenommen, in diesen verdichteten sich die lichten Ausdünstungen und entflammten; dies seien die Gestirne. (Eine der Ansicht des Anaximenes sehr verwandte Phantasie.) Nach dieser Voraussetzung läßt er ihn die Mondphasen erklären, indem die Schale des Mondes allmählich ihre hohle Seite von uns ab und dann wieder uns zukehre, die Finsterniße aber, indem die hohle Seite nach oben gekehrt werde. Da erinnert dann Diogenes gut dazu: deutlich habe Herakleitos hier nichts entwickelt, über die Beschaffenheit der Erde und jener Schalen sage er nichts. Bei dieser Inconsequenz kann es wohl auch gegründet sein, daß er, wie Stobaios angiebt und bei Plutarchos vorkommt, noch vor dem Einen kleine Theilchen, die er ψήγματα nannte (gleichsam Atome), vorausgesetzt habe. Doch kommt über diese weiter nichts vor.

II. Wollen wir ihm nun in seinem Weltgemälde weiter folgen, so müssen wir zunächst seine Lehre von den Ursachen der Umwandlungen im Fluß der Dinge betrachten. Alles entsteht durch Gegensätze. Von den entgegengesetzten ist eines die Entstehung bringend, der Streit (πόλεμος, ἔρις), das andere das Vergehen bringend in der Verbrennung (ἐκπύρωσις) die Freundschaft (ὁμολογία, εἰρήνη). So sagt er: πόλεμος πατὴρ πάντων (Krieg der Vater von Allem) und das Grundgesetz der Weltumwandlungen wird ihm Entgegensetzung und Widerlauf der Veränderungen (ἐναντιότης, ἐναντιοτρόπη, ἐναντιοδρομία), welche sich in dem Spiele der Veränderungen auf den Wegen nach Oben und nach Unten zeigt. Dieses

Digitized by Google

Gesetz der ἐναντιοδρομία ist das unveränderliche des Schicksals, der εἱμαρμένη.

III. Um dann aus diesem seinen vollen Gedanken zu gewinnen, müssen wir seine Ansicht von der Weltbelebung hinein denken.

Das Eine Feuer ist Gott und mit diesem ist das Gesetz der ἐναντιοδρομία das Gesetz des Schicksals und dieses der κοινὸς λόγος, der Demiurg aller Dinge [1]). So haben wir hier die vollendete Verwechselung der Form des Ganzen mit dem Allgemeinen. Der κοινὸς λόγος ist das nothwendige Gesetz der Weltumwandlungen und in demselben Gedanken in Gott, dem einen Feuer, die Allvernunft, der Gedanke der Welt, das Selbstbewußtsein der Welt und der Weltordner. Er ist die εἱμαρμένη, als diese zugleich πρόνοια, Vorsehung und somit denn auch die Wahrheit selbst. Entspricht hier die Angabe des Stobaios den Worten des Herakleitos selbst, so hätten wir hier zuerst den λόγος (die Vernunft) bei Gott als den Demiurgen (Werkmeister), der die Welt geordnet hat.

§. 37.

Mit Hülfe dieser Grundgedanken führt Herakleitos sein Weltgemälde aus. Die zu Grunde liegende Weltansicht hat pythagoreische Anklänge in den Gegensätzen als Princip, in seiner ganzen von Krieg und Friede verwalteten Feuer- und Lichtwelt, die in einer gewissen Gleichmäßigkeit auch bei Parmenides, Empedokles,

1) Sext. adv. math. 7, 131 seq. Stob. Ecl. 1. p. 58. 60. Ἡρακλείτος τὸ περιῤῥέον πῦρ ἀΐδιον θεὸν ἀπεφήνατο, εἱμαρμένην δὲ λόγον ἐκ τῆς ἐναντιοδρομίας, δημιοῦργον τῶν ὄντων.

Digitized by Google

Philolaos vorkommt, und in der geistigen Deutung, bei der hier der menschliche Körper das Grab der Seele ist. Unten ist das unvollkommene trübe, der Mond steht noch in dieser tiefen Gegend, die Sonne aber und die noch höhern Gestirne stehen im reinen, ungemischten Lichtglanz. Endlich auch die pythagoreische Harmonie des κόσμος gehört ihm; aus dem Wechselspiel der ἐναντιοδρομία läßt er die schönste Harmonie entstehen [1]).

Die Ausführung des Gemäldes ist ganz physikalisch gegründet. Er geht aus von der alten Jonischen Vorstellung der Weltverbindung durch die Verdunstungen und bildet diese Lehre weiter aus.

Durch Verdichtung und Verdünnung wird alles aus dem Feuer. Daher unten die Erde (γῆ), darüber das Meer (θάλασσα), darüber das Feuer. Die Verwandlungen des Feuers sind zuerst das Meer, dann die des Meeres halb Erde, halb Wetterstrahl [2]).

Diese nun erfolgen theils auf dem Wege nach unten (ὁδὸς κάτω), dem Wege der Erzeugung, aus dem Feuer Wasser, aus dem Wasser Erde; theils auf dem Wege nach oben (ὁδὸς ἄνω), dem Wege der Auflösung, aus der Erde Wasser, aus dem Wasser Feuer.

Dem Wege nach oben folgen zunächst die zwei Arten der Verdunstung (ἀναθυμίασις) die feuchte (ὑγρὰ) (wohl

---

1) Plato Symp. c. 12. τὸ ἓν διαφερόμενον αὐτὸ αὑτῷ ξυμφέρεσθαι, ὥσπερ ἁρμονίαν τόξου καὶ λύρας. Arist. Eth. Nic. l. 8. c. 2. τὸ ἀντίξουν συμφέρον, καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν, καὶ πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι.

2) Clemens l. c. πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ.

Digitized by Google

nach Wasserdampf und Wolken ersonnen) und die trockne (ξηρὰ) (nach Flamme und Rauch ersonnen). Von diesen ist die erste die finstere (σκοτεινὴ) die andere die lichte, reine (λαμπρὰ, καθαρὰ); die letzte vermehrt das Feuer, die andere das Feuchte.

So bestimmt sich der beständige Kreislauf im Wechsel der Dinge, der die Verwandlungen in der Natur bedingt. Dies soll er ausgeführt haben für die Sterne mit Sonne und Mond, welche täglich neu erzeugte Lichterscheinungen durch die Zurückwerfung der trocknen Dünste seien, und dann für Jahreszeiten, Witterung und andere Naturerscheinungen.

Aber nun nimmt er dasselbe zugleich geistig. Die das reine Feuer ausscheidende trockne Ausdünstung ist ihm auch Seele und Leben [1]). Daher dann zunächst das oft erwähnte Spiel mit diesem Gegegensatz: die trockne Seele sei die beste (ἄυη ψυχὴ ἀρίστη), die wäßrige die ungebildete, Wasser sei der Tod der Seelen (ψύχησι θάνατος ὕδωρ γενέσθαι), aus dem Wasser entstehe die Seele (ἐξ ὕδατος δὲ ψυχή). Ferner im Großen wird dieser Gedanke mit dem von der Weltvernunft verbunden. Der Weltgedanke in den nothwendigen Umwandlungen des Feuers ist die Wahrheit. Diese göttliche Vernunft (τὸν θεῖον λόγον) athmen wir ein, und dadurch werden wir vernünftig. Wir haben die Wahrheit, wenn wir mit ihm übereinstimmen, wir irren, wenn dies nicht der Fall. Das Allge-

1) Arist. de anima l. 1. c. 2. (du Val.) καὶ Ἡρ. δὲ τὴν ἀρχὴν εἶναί φησι τὴν ψυχὴν, εἴπερ τὴν ἀναθυμίασιν, ἐξ ἧς τἄλλα συνίστησι· καὶ γὰρ ἀσωματώτατον δὴ καὶ ῥέον ἀεί· τὸ δὲ κινούμενον κινουμένῳ γινώσκεσθαι· ἐν κινήσει δ' εἶναι τὰ ὄντα.

Digitized by Google

meine (nemlich das Ganze) ist das wahre, das besondere (nemlich der Theil) nur, wenn es mit diesem stimmt [1]).

So ist also die Sonderung der menschlichen Seele von der Einheit des Feuers und dem λόγος κοινὸς die Ursach der Unvollkommenheit und des Irrthums. Darum sagt er: wenn der Mensch geboren wird, so stirbt seine Seele, wenn der Mensch stirbt, so wird seine Seele wieder geboren *).

Ueberhaupt, was uns höchst unvollkommen von seiner praktischen Lebensansicht mitgetheilt ist, stimmt mit diesen Grundlehren. Wir sehen leicht ein, wie ihm das Schicksal auch Vorsehung sein mußte; wie ihm das von den Stoikern später hervorgehobene: **naturalem legem divinam esse** **) schon gelten mußte; warum er das Glück des Menschen in die εὐαρέστησις, das Wohlgefallen an die Zufriedenheit mit dem göttlichen Weltlauf setzen mußte ***), obgleich uns nichts von der Ausführung dieser Lehren geblieben ist.

---

1) Sext. adv. math. l. 7, 129. 131 seq. τοῦτον δὴ τὸν κοινὸν λόγον καὶ θεῖον, καὶ οὗ κατὰ μετοχὴν γινόμεθα λογικοί, κριτήριον ἀληθείας φησὶν ὁ Ἡρ. ὅθεν τὸ μὲν κοινῇ πᾶσι φαινόμενον, τοῦτ' εἶναι πιστόν. τῷ κοινῷ γὰρ καὶ θείῳ λόγῳ λαμβάνεται· τὸ δέ τινι μόνῳ προσπῖπτον ἄπιστον ἐπέρχειν, διὰ τὴν ἐναντίαν αἰτίαν.

133. διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ κοινῷ· τοῦ λόγου δὲ ἐόντος ξυνοῦ, ζώουσιν οἱ πολλοί, ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν· ἡ δ' ἔστιν οὐκ ἄλλο τι ἀλλ' ἐξήγησις τοῦ τρόπου τῆς τοῦ παντὸς διοικήσεως. διὸ καθ' ὅ τι ἂν αὐτοῦ τῆς μνήμης κοινωνήσωμεν ἀληθεύομεν· ἃ δ' ἂν ἰδιάσωμεν ψευδόμεθα.

*) Sext. pyrrh. hyp. l. 3, 230. Wenn er dabei den Menschen ohne Vernunft nennt, so versteht er unter Mensch offenbar nur den Körper der Menschen.

**) Stob. Serm. 28. 250.

***) Theodoret. Vol. 4. p. 984.

Digitized by Google

2. Empedokles.

§. 38.

Empedokles aus Agrigent in Sicilien blühte nach Diogenes L. *) etwa um die 84. Ol., war also ein jüngerer Zeitgenosse des Anaxagoras. Er lebte als ein angesehener Mann und Freund des Volkes in seiner Vaterstadt, welcher er die Gesetze neu geordnet haben soll. Diogenes sagt, Aristoteles nenne ihn den ersten Lehrer der Rhetorik und Gorgias sei sein Schüler gewesen, was man auch bei Platon ersieht. Vorzüglich aber scheint er als ein auf pythagoreische Weise phantasirender Arzt gelebt zu haben, der in seinem Gedicht, die Reinigungen (καθαρμοί), seinem Schüler verspricht, ihn die Winde beherrschen und Todte erwecken zu lehren [1]). So wurde er sehr bald zum Wundermann und später zum erwählten Führer bei vielem dämonischen Aberglauben.

Sonst berichtet Diogenes über sein Leben sehr verworren, so daß wir weiter nur aus den erhaltenen Bruchstücken seiner Gedichte über ihn urtheilen können. Diogenes schreibt ihm ein ärztliches Gedicht (λόγος ἰατρικός) von 600 Versen und ein Gedicht περὶ φύσεως nebst

*) l. 8, 74.

1) Sturz. v. 401. παύσεις δ' ἀκαμάτων ἀνέμων μένος, οἵ τ' ἐπὶ γαῖαν
ὀρνύμενοι πνοιῇσι καταφθινύθουσιν ἄρουραν.
καὶ πάλιν, ἢν μ' ἐθέλῃσθα, παλίντιτα πνεύματ' ἀπέξεις,
θήσεις δ' ἐξ ὄμβροιο κελαινεῦ καίριον αὐχμὸν
ἀνθρώποις, θήσεις δὲ καὶ ἐξ αὐχμοῖο θερείου
ῥεύματα δενδριόθρεπτα, τά τ' ἐν θέρει ἀήσαντα.
ἄξεις δ' ἐξ Ἄϊδαο καταφθιμένου μένος ἀνδρός.

Digitized by Google

den Reinigungen von 5000 Versen zu. Aus dem letzteren sind uns bedeutende Bruchstücke geblieben, ein großer Theil durch Aristoteles, der es liebt, ihn anzuführen, und der ihn der Schönheit seiner Verse wegen den homerischen genannt haben soll. Aristoteles meint indessen, er sei mehr Naturforscher als Dichter gewesen, und ich möchte hinzusetzen, doch noch mehr Dichter als Philosoph, denn das Ganze bleibt ein mythologisches Lehrgedicht. Als Dichter ahmte Empedokles, wie schon im Alterthum gesagt wird und wie deutlich vorliegt, dem Xenophanes und Parmenides nach, seine Weltansicht scheint aber vorherrschender pythagoreisch, auch entlehnt er viel dem Herakleitos.

Mit Sicherheit urtheilen wir nur nach den Bruchstücken seines Gedichtes über ihn. Für die Sammlung dieser Bruchstücke und aller Nachrichten über Empedokles müssen wir auf Fr. Wilhelm Sturz Empedocles Agrigentinus. Lips. 1805 nebst den Zusätzen des Amadeus Peyron Empedoclis et Parmenidis fragmenta. Lips. 1810 hinweisen.

Dieses Gedicht nun giebt gar keine Anklänge eines dialektisch gebildeten Systems. Allgemeinere Ansichten, welche Spätere ihm zuschreiben, scheinen ihm nur mit willkührlichen Consequenzen beigelegt zu werden, wie dies z. B. so auffallend ist bei Aristoteles Phys. l. 8. c. 1., wo er ihn von wechselnden Weltperioden der Ruhe und Bewegung sprechen läßt, während Empedokles nur den Umwandlungen in der Natur die Unwandelbarkeit der Elemente entgegengesetzt, und Metaph. l. 3. c. 4., wo er ihn Gottes mangelhaftes Wissen nur nach einer willkührlichen Consequenz behaupten läßt.

Empedokles ganzes Naturgemälde ist aus vielen entlehnten Vorstellungsweisen zusammengesetzt.

Digitized by Google

1. Das Bild des Ganzen ist pythagoreisch. Um des Mordes (φόνος) willen sind Dämonen zu Menschengeistern geworden in der Verbannung von den Göttern. Aber dieser Mord ist ganz pythagoreisch jedes sich vergreifen am lebendigen und an geweihten Pflanzen, (Bohnen und Lorbeerblätter nennt er.) So wandert der Mensch durch Pflanzen und Thiergestalten, bis er vom Körper befreit wieder zum seligen Gott wird [2]).

Ueber die Ausführung seiner Phantasien von der Seelenwanderung und ob er darauf des Herakleitos ὁδὸς ἄνω καὶ κάτω angewendet habe, scheint mir nichts zu erhellen.

2. Gemäß dieser Grundvorstellung scheint er sich ein Bild vom Weltganzen entworfen zu haben, ähnlich dem Platonischen im Phaidros, nahe bei dem entsprechend, welches nachher Philolaos gab. Denn obschon uns

---

2) Sturz. p. 448 seq. v. 3 seq. ἔστιν ἀνάγκης χρῆμα, θεῶν ψήφισμα παλαιὸν,
ὅστις τις ἁμπλακίῃσι φόνῳ φίλα γοῦα μιήνῃ
δαίμονάτ, (οἵ τε μακραίωνες λελάχασι βίοιο)
τρὶς μὴν ἀμφὶς ὧρας ἀπὸ μακρὸν ἀλάλησθαι
τῇ καὶ ἐγὼ νῦν εἰμὶ φυγὰς θεόθεν καὶ ἀλήτης.
νείκεϊ μαινομένῳ πίσυνος.
St. v. 362. ὦ πάτερ, ὦ δειλὴν θνητῶν γένος, ὦ δυσάνολβον,
οἵων ἐξ ἐρίδων ἔκ τε στοναχῶν ἐγένεσθε.
St. v. 362. ἤδη γάρ ποτ' ἐγὼ γενόμην κοῦρός τε κόρη τε,
θάμνος τ' οἰωνός τε, καὶ εἰν ἁλὶ ἔλλοπος ἰχθύς.
St. v. 391. δειλοί, πάν δειλοι, κυάμων ἄπο χεῖρας ἔχεσθε.
v. 392. χρὴ τῆς δάφνης τῶν φύλλων ἄπο πάμπαν ἔχεσθαι.
St. v. 396. ἦν δ' ἀπολείψας σῶμα ἐς αἰθέρ' ἐλεύθερον ἦθος,
ἔσσεαι ἀθάνατος, θεὸς ἄμβροτος, οὐκ ἔτι θνητός.

von seinen astronomischen Vorstellungen nur weniges aufbehalten ist, so stimmen hierauf einzelne Stellen seiner Verse doch gut zusammen, wie wir unten zeigen wollen. Seine Ansicht ist: hier unten an der Erde herrscht das Uebel, es ist der Verbannungsort der gefallenen Dämonen. Hier unter dem Monde herrscht der Haß vor und vielgestaltige Erzeugungen wechseln schnell zwischen Leben und Tod, während unter der Vorherrschaft der Freundschaft die ewig gleiche Kreisbewegung im σφαῖρος waltet. Die Gegend des Uebels und Hasses ist dem οὐρανὸς des Philolaos und der σφαῖρος dem κόσμος desselben zu vergleichen.

3. Bestimmt führt Empedokles das pythagoreische Gesetz „gleiches wird nur durch gleiches erkannt" aus: Erde schauen wir an mittelst Erde, das Wasser durch Wasser, mittelst des Aethers den göttlichen Aether, das Feuer durch Feuer, Liebe durch Liebe und den Streit durch erbärmliches Streiten [3]).

4. Ganz ist er darin Pythagoreer, daß er nicht wie die Eleaten von dem Einen sondern vom Gegensatz des Einen und Vielen ausgeht. Dies ist die einzige dialektische Dichtung bei ihm, in der er ganz dem Parmenides nachahmt, wie wir gleich näher betrachten wollen.

5. Die pythagoreische Zahlenlehre scheint er aber gar nicht beachtet zu haben. Darauf weisen einzig die Benennung des νεῖκος ἀτάλαντον ἅπάντη und die der φιλία ἴση μηκός τε πλατός τε hin.

---

3) Arist. Met. I. 2. c. 4. St. v. 818.
γαίῃ μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν, ὕδατι δ' ὕδωρ,
αἰθέρι δ' αἰθέρα δῖον, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ ἀΐδηλον,
στοργῇ δὲ στοργὴν, νεῖκος δέ τε νείκεϊ λυγρῷ.

Digitized by Google

Auch überhaupt eine Erhebung über die Gültigkeit der sinnlichen Erkenntniß kommt in seinen Versen gar nicht vor. Vielmehr sagt er in Beziehung auf die Quellen der Wahrheit nur: betrachte alles genau: wie jedes klar wird, weder dem Gesicht mehr vertrauend als dem Gehör, noch dem lauten Gehör mehr als der deutlich sprechenden Zunge; noch irgend einem der andern, so vielfach der Weg ist zur Erkenntniß. Theile den Glauben an die Glieder, bedenke, was jedem deutlich wird [4]).

6) In Vergleichung mit den Eleaten finden wir bei ihm in Rücksicht der Beseelung der Welt ganz den einfachen unbestimmten eleatischen Hylozoismus und daneben hat er mit Parmenides gemein jene Lehre von der Weltherrschaft der Aphrodite, so daß hier seine und des Parmenides Gedanken schwer zu unterscheiden sind. Dagegen bleibt ihm seine Lehre von den vier Elementen ganz eigen.

Zu diesen Anklängen eleatischer Dichtung gehört schon jener Ausspruch, den er aber auch mit Herakleitos gemein hat, daß das Weltall nie entstanden sei: Keiner der Götter erschuf diese Welt, auch keiner der Menschen; immer schon war sie [5]). Ferner alle seine Verse von der Gottheit und der Weltbeseelung. Für diese Beseelung und Belebung der Welt wiederholt er nur die Sprüche des Xenophanes und Parmenides.

---

4) St. v. 347. ἀλλὰ γὰρ ἄθρει πᾶς παλάμῃ, πῇ δῆλον ἕκαστον,
μήτε τιν' ὄψιν ἔχων πίστει πλέον, ἢ κατ' ἀκουήν·
ἢ ἀκοὴν ἐριδούπου, ὑπὲρ τραυώματα γλώσσης·
μήτέ τι τῶν ἄλλων ὁπόσῃ πόρος ἐστὶ νοῆσαι·
γυίων πίστιν ἔρυκε, νόει θ' ᾗ δῆλον ἕκαστον.

5) St. v. 21. οὔτε θεῶν τις πόσμον ἐποίησ', οὔτε τις ἀνδρῶν,
ἀλλ' ἦν αἰεί.

Digitized by Google

Nach dem Willen des Schicksals ist alles denkend [6]).
Alles, wisse, hat Verstand und Theil am Gedanken [7]).

Eben so wiederholt er, unabhängig von seinen sechs Principien, des Xenophanes Sprüche von der Gottheit.

Seine Glieder ziert kein menschliches Haupt, an seinem Rücken bewegen sich keine zwei Sprossen, keine Füße, keine zwei Kniee, keine behaarte Scham. Sondern er ist heilige Vernunft und unaussprechlich groß erfüllt er mit seinem Gedanken einzig die Welt, das All mit Macht durchdringend [8]).

Niemand kann sich ihm nahen, er ist nicht mit Augen zu sehen, nicht mit Händen zu greifen, welches doch sonst die größte Straße ist, auf der die Menschen Erkenntniß in die Vernunft bekommen [9]).

7. Endlich müssen wir die Dichtung des Empedokles mit den Lehren des Herakleitos vergleichen, denen er, wenn er sie schon anders wendet, doch die Phantasien von der Herrschaft der Freundschaft und des Streites über die Welt entlehnt hat und wohl auch die Lehre von

---

6) St. v. 360. τῇδ' ἰόντι τύχης πεφρόνηκεν ἅπαντα.

7) St. v. 361. πάντα γὰρ ἴσθι φρόνησιν ἔχειν καὶ νώματος αἶσαν.

8) St. v. 295. οὔτε γὰρ ἀνδρομέῃ κεφαλῇ κατὰ γυῖα πέλασται,
οὐ μὲν ἀπαὶ νώτων γε δύο κλάδοι ἀΐσσουσιν,
οὐ πόδες, οὐ θόα γοῦν', οὐ μέδεα λαχνήεντα.
ἀλλὰ φρὴν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος ἔπλετο μοῦνον,
φροντίσι κόσμον ἅπαντα καταΐσσουσα θοῇσι.

9) St. v. 302. οὐκ ἔστιν πελάσασθ', οὐδ' ὀφθαλμοῖσιν ἑφικτὸν
ἡμετέροις, ἢ χερσὶ λαβεῖν· ἥπερ τε μεγίστη
πειθοῦς ἀνθρώποισιν ἁμαξιτὸς εἰς φρένα πίπτει.

Digitized by Google

von der Einheit des Feuers. Sonst mag in Einzelnheiten wie z. B. da, wo ihm die Lehre von der Weltverbrennung zugeschrieben wird *), wohl nur sein Name mit Heraklitos verwechselt sein.

§. 39.

Genauer zu folgen haben wir nun den Lehren des Empedokles vom Einen und Vielen in Verbindung mit der Lehre von den sechs Principien und dann seiner Lehre vom Sphairos und dem Weltbau.

Aristoteles lobt ihn vorzüglich dafür, daß er nicht nur in den vier Elementen ἀρχὰς ὡς ὕλη sondern in Haß und Liebe auch noch αἰτίας ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως vorausgesetzt habe. Aber Empedokles hat hierbei gewiß keine dialektischen Beweggründe gehabt, sondern das Ganze nur dichterisch gefaßt, da er ja selbst für das Eine und Viele keine dialektischen Gründe ausführt. Er sagt nur:

Zweierlei frage ich: wie das Eine erwächst zum Einssein aus Vielem, dann wieder, wie dem Vielen es geschieht aus dem Einen zu sein, denn zweifach ist das Entstehen und zweifach das Vergehen alles Sterblichen. Hier löst auf und zerstört die Verbindung von allem, dort wieder wird zertheilt das aus der Auflösung geschiedene, denn einerseits kommt alles in Eins zusammen durch Freundschaft (φιλότης), andrerseits wird alles wieder auseinander getrennt durch den Haß des Streites (νεῖκος). So nemlich, lerne, entsteht das Eine aus Vielem und wieder aus dem vergehenden Einen das Viele. So entstehen die Dinge und denen ist nicht beständige Dauer. Was aber durch die Trennung ganz ausgeschieden ist, hört niemals

*) Sturz p. 237.

Digitized by Google

auf, sondern dieses war seit je unverändert im Kreislauf [10]).

Dies bedeutet wohl: die Elemente bleiben stets unverändert im Kreislauf der Verbindungen und Ausscheidungen. Die Lehre geht dann fort:

Entstehen giebt es keinem Sterblichen auch nicht Ende durch verderblichen Tod, sondern nur Mischung und Wiederauflösung des Gemischten ist, was die sterblichen Menschen Entstehen (φύσις) nennen [11]).

Ferner sagt er ganz mit Parmenides: Unmöglich kann aus dem Nichtseienden etwas werden, und daß das Sein vernichtet werde ist unthunlich und unausführbar, denn immer wird bleiben, was auf immer besteht [12]).

---

10) St. v. 34. διπλ' ἐρέω. τὸ τε μὲν γὰρ ἓν ηὐξήθη μόνον εἶναι
ἐκ πλεόνων, τοτὲ δ' αὖ δίφυ πλέον' ἐξ ἑνὸς εἶναι·
δοιὴ δὲ θνητῶν γένεσις, δοιὴ δ' ἀπόλειψις.
τὴν μὲν γὰρ πάντων σύνοδος τίκτει τ' ὀλέκει τε·
ἡ δέ, πάλιν διαφυομένων, θρυφθεῖσα ἀπέπτη.
καὶ ταῦτ' ἀλλάσσοντα διαμπερὲς οὐδαμᾶ λήγει,
ἄλλοτε μὲν φιλότητι συνερχόμεν' εἰς ἓν ἅπαντα,
ἄλλοτε δ' αὖ δίχ' ἕκαστα φορεύμενα νείκεος ἔχθει.
οὕτως ἢ μὲν ἓν πλεόνων μεμάθηκε φύεσθαι,
ἢ δὲ πάλιν διαφύντος ἑνὸς πλέον' ἐκταλίθουσι
τῇ μὲν γίγνονταί τε καὶ οὐ σφίσιν ἔμπεδος αἰών·
ἢ δὲ διαλάσσοντα διαμπερὲς οὐδαμᾶ λήγει,
ταύτῃ δ' αἰὲν ἅπασιν ἀκίνητα κατὰ κύκλον.

11) St. v. 105. — φύσις οὐδενός ἐστιν ἁπάντων
θνητῶν, οὐδέ τις οὐλομένου θανάτοιο τελευτή,
ἀλλὰ μόνον μίξις τε διάλλαξίς τε μιγέντων
ἐστί, φύσις δὲ βροτοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν.

12) St. v. 124. ἐκ τοῦ μὴ ὄντος τὶ ἀμήχανον ἐστὶ γενέσθαι,
καὶ τὸ ὂν ἐξόλλυσθαι ἀνήνυστον καὶ ἄπρηκτον.
αἰεὶ γὰρ στήσονται ὅπῃ τί τις αἰὲν ἐρείδῃ.

Digitized by Google

In der Freundschaft verbindet sich alles Eins zu sein, doch nicht sofort, denn Elemente sind anderswo andere. Der gemischten sterblichen entstehen Myriaden Arten, aber auch vieles bleibt ungemischt, welches der Streit in der Höhe zurückhält. Denn nicht vollkommen besteht das All an den letzten Grenzen des Kreises, sondern in einigen Theilen bleibt er, andere verläßt er. Um so weiter er aber vorschreitet, so weiter geht die sorgsame Freundschaft vollkommen mit unvergänglichem Triebe [13]).

Nirgends steht etwas einzeln (λιπόζυγον oder wie Peyron *) meint λεπόζυλον unverbunden), sondern jedes ist zweigestaltig (διάμορφον), die Sonne ist licht und warm, das Wasser dunkel und kalt, die Erde schwer und fest. So ist im Zorn alles zweigestaltig und getrennt, kommt aber die Freundschaft dazu, so strebt es wieder zusammen, denn aus diesen war alles, was ist und sein wird [14]).

---

13) St. v. 138 seq. Peyron. p. 53. v. 5 seq.

ἐν τῇδ' ἠδὲ τὰ πάντα συνέρχεται ἓν μόνον εἶναι
οὐκ ἄφρο', ἀλλὰ ξύμφυτα συνιστάμεν' ἄλλοθεν ἄλλα,
τῶν δὲ μισγομένων χεῖτ' ἔθνεα μυρία θνητῶν.
πολλὰ δ' ἄμικτα κατεστήκει κεραϊζομένοισιν
ἀλλάξ, ὅσσ' ἔτι νεῖκος ἔρυκε μετάρσιον. οὐ γὰρ
ἀμφαφέως τὸ πᾶν ἐξέστηξεν ἐπ' ἴσχατα κύκλου,
ἀλλὰ τὰ μὲν τ' ἐνέμιμνε μελέων, τὰ δὲ τ' ἐξεβεβήκει.
ὅσσον δ' αἰὲν ὑπεκπροθέοι, τόσον αἰὲν ἐπήει
ἠπιόφρων φιλότης ἀμφαμφῶσ' ἄμβροτος ὁρμή.

*) p. 43.

14) St. v. 68. ἀλλ' ἔγε πῶν δ' ὀάρων προτέρων ἐπὶ μάρτυρα θέρσει
εἴ τι καὶ ἐν προτέροισι λιπόζυγον ἔπλετο μόρφῃ,
ἠέλιον μὲν λαμπρὸν ὁρᾷν καὶ θερμὸν ἁπάντῃ,
ἄμβροτα δ' ὅσσα ἐδεῖτο καὶ ἀργέτι δούτατι αὐγῇ,
ὄμβρον δ' ἐν πᾶσι δνοφόεντά τε ῥιγαλέον τε,

Digitized by Google

So beschreibt er die Umwandlung der Dinge durch den Kampf des Hasses und der Liebe und zeichnet gelegentlich noch genauer aus:

Es bildeten sich Arme ohne Schultern, Augen allein ohne Stirne, viele Ungeheuer mit doppeltem Antlitz und Leibern, Stiere mit Menschengesichtern und Menschen mit stiergehörnten Köpfen, auch hermaphroditische Riesen [15]).

Hier nemlich bilden sich durch Liebe alle Glieder in Eins; der Leib erhält in der Blüthe ein vollendetes Leben, anderswo wieder wird durchdrungen von verderblichem Streit jedes getrennt genähert dem Ende des Lebens [16]).

Endlich besingt er die Liebe als Herrscherin Aphrodite Gethosyne:

Diese (nemlich die Freundschaft) sieh im Geiste (und sitze nicht mit staunendem Blicke), welche sterblichen Gliedern eingeboren gehalten wird, und welcher liebes ersinnen und ähnliche Werke vollbringen, die sie Gethosyne benennen und auch Aphrodite. Kein Sterblicher zeigte noch, wie sie durch das All walte, du aber höre auf die untrüg-

---

ἐκ δ' αἴης προρέουσι θέλυμνά τε καὶ στερεά γε·
ἐν δὲ κότῳ διάμορφα καὶ ἄνδιχα πάντα πέλονται,
σὺν δ' ἔβη ἐν φιλότητι καὶ ἀλλήλοισι ποθεῖται,
ἐκ τούτων γὰρ πάντ' ἦν, ὅσσα τέ ἐστι καὶ ἔσται.

15) Peyron. v. 28. γυμνοὶ δ' ἐμπλάζοντο βραχίονες εὔνιδες ὤμων,
ὄμματά τ' οἶ' ἐπλάνατο πενητεύοντα μετώπων.
πολλὰ μὲν ἀμφιπρόσωπα καὶ ἀμφίστερνα φύεσθαι,
βουγενῆ ἀνδρόπρωρα, τὰ δ' ἔμπαλιν ἐξανατέλλειν
ἀνδροφυῆ βούκρανα· μεμιγμένα τῇ μὲν ὑπ' ἀνδρῶν,
τῇ δὲ γυναικοφυῆ σκιεροῖς ἠσκημένα γυίοις.

16) St. v. 221. ἄλλοτε μὲν φιλότητι συνερχόμεν' εἰς ἓν ἅπαντα
γυῖα, τὰ σῶμα λέλογχε βίου θαλέθοντος ἐν ἀκμῇ.
ἄλλοτε δ' αὖτε κακῇσι διατμηθέντ' ἐρίδεσσι,
πλάζεται ἄνδιχ' ἕκαστα περὶ ῥηγμῖνι βίοιο.

Digitized by Google

liche Rede, denn alles dieses ist gleich und von gleichem Ursprung [17]).

Jenen (den Alten) war nicht Ares ein Gott, nicht der Kampf (κυδοιμὸς), nicht Zeus der König, nicht Kronos, auch nicht Poseidon, sondern Kypris die Königin [18]).

Diese besänftigten sie mit frommen Gaben, mit gemalten Thieren, wohlriechenden Salben, reiner Myrrhe Opfer und Rauchwerk vom Libanon, und auf den Boden gegossenen Spenden von gelbem Honig. Vom frechen Morde der Stiere wurde der Altar nicht befeuchtet, sondern der größte Abscheu war es den Menschen, Leben zerstören und vom lebendigen zu essen [18]).

So stehen Aphrodite als einigende Freundschaft und Ares als trennender Streit einander entgegen *).

---

17) St. v. 52. καὶ φιλότης ἐν τοῖσιν, ἴση μῆκός τε πλάτος τε·
τὴν σὺ νόῳ δέρκευ, μηδ' ὄμμασιν ἦσο τεθηπώς,
ἥτις καὶ θνητοῖσι νομίζεται ἔμφρασι ἄρθρα,
σῇ τε φίλα φρονέουσ' ἰδ' ὁμοΐα ἔργα τελοῦσι,
γηθοσύνην καλέοντες ἐπώνυμον, ἠδ' ἀφροδίτην.
τὴν οὔτις μεθ' ἅπασιν ἐλισσομένην δεδάηκε
θνητὸς ἀνήρ. σὺ δ' ἄκουε λόγων στόλον οὐκ ἀπατηλόν·
ταῦτα γὰρ ἶσά τε πάντα καὶ ἥλικα γένναν ἔασι.

18) St. v. 805. οὐδέ τις ἦν καινοῖσιν ἄρης θεὸς, οὐδὲ κυδοιμός,
οὐδὲ ζεὺς βασιλεὺς, οὐδὲ κρόνος, οὐδὲ ποσειδῶν
ἀλλὰ κύπρις βασίλεια. —
τὴν οἱ γ' εὐσεβέεσσιν ἀγάλμασιν ἱλάσκοντο,
γραπτοῖς δὲ ζώοισι, μύροισί τε δαιδαλεόδμοις,
σμύρνης τ' ἀκρήτου θυσίαις, λιβάνου τε θυώδους
ξουθῶν τε σπονδὰς μελιτῶν ῥιπτοῦντες ἐς οὖδας.
ταύρων δ' ἀκρήτοισι φόνοις οὐ δεύετο βωμὸς,
ἀλλὰ μῦσος τοῦτ' ἔσχεν ἐν ἀνθρώποισι μέγιστον,
θυμὸν ἀποῤῥαίσαντας ἐΐδμεναι ἠέα γυῖα.

*) Plut. decret. I. c. 3, 29.

Digitized by Google

§. 40.

Mit Haß und Liebe verbindet Empedokles dann die vier Elemente, die nicht in einander übergehen, sondern deren jedes unveränderlich, unverderblich und ewig ist *), aus deren Mischung aber alle Dinge bestehen. Dies spricht er indessen nur dichterisch aus, ohne irgend eine physikalische Ausführung. Er sagt:

Merke die vier Wurzeln aller Dinge, Feuer und Wasser und Erde und der Luft unermeßliche Höhe, denn aus diesen besteht, was war, was ist, was sein wird [19].

Und wieder:

Zweierlei frage ich: wie Eins erwachse aus vielem nur Eins zu sein, und dann wieder, wie Vieles aus Einem werde. Feuer und Wasser und Erde und der Luft unermeßliche Höhe. Auch der verderbliche Streit getrennt von jenen, überall im Gleichgewicht, und dann in ihnen die Liebe gleich an Länge und Breite [20].

Und nochmals:

Merke die vier Wurzeln aller Dinge: Zeus der lichte, dann Here die lebenbringende, dann Aïdoneus und Nestis, die Thränen befeuchtet der Sterblichen Antlitz [21].

---

*) Arist. de gen. et corr. l. 1. c. 1. l. 2. c. 6.

19) St. v. 160. τέσσαρα τῶν πάντων ῥιζώματα πρῶτον ἄκουε, πῦρ, καὶ ὕδωρ, καὶ γαῖαν, ἰδ' αἰθέρος ἄπλετον ὕψος ἐκ γὰρ τῶν, ὅσα τ' ἦν, ὅσα τ' ἔσσεται, ὅσσα τ' ἔασιν.

20) St. v. 48. δίπλ' ἐρέω. τότε μὲν γὰρ ἓν ἠὐξήθη μόνον εἶναι ἐκ πλεόνων, τότε δ' αὖ δίφυ πλέον ἐξ ἑνὸς εἶναι. πῦρ, καὶ ὕδωρ, καὶ γαῖα καὶ ἠέρος ἄπλετον ὕψος, νεῖκός τ' οὐλόμενον δίχα τῶν, ἀτάλαντον ἁπάντη καὶ φιλότης ἐν τοῖσιν, ἴση μῆκός τε πλάτος τε.

21) St. v. 26. τέσσαρα τῶν πάντων ῥιζώματα πρῶτον ἄκουε· Ζεὺς ἀργὴς, Ἥρη δὲ φερέσβιος, ἠδ' Ἀΐδωνεύς,

Digitized by Google

Endlich:

Sonne und Erde und Himmel und Meer [22]).

Welche physikalische Ausführung er aber dieser Lehre von den vier Wurzeln aller Dinge gegeben haben mag, wird aus dem überlieferten seines Gedichtes gar nicht klar. Sonst wird vorzüglich angegeben, daß er unter den Elementen das Feuer als das Eine, also der Liebe verwandtere, den drei andern als dem Vielen entgegensetzte *). Vielleicht daß er dies für den Gegensatz des dem Neikos vorherrschend unterworfenen Gebietes bei der Erde und der Lichtwelt der Philia im Sphairos weiter ausgeführt hat. Sehen wir dann zu, wie seine Vorstellungen vom Weltbau dazu stimmen.

§. 41.

Wir haben gleich anfangs behauptet, daß des Empedokles Weltgemälde dem des Philolaos ähnlich gewesen sei. Wie der Pseudoorigenes **) von ihm erzählt, die Gegend um uns und unter dem Monde ist voll des Uebels, oben über dem Monde ist der Sitz der Reinheit und des Guten, so stand ihm unten um die Erde die Gegend, in welcher der Haß vorherrscht, oben im σφαῖρος herrscht dagegen die Einheit und Liebe. So allein und nach einer der philolaischen sehr ähnlichen Ansicht kann ich einige Stellen in seinen Versen verstehen. Er sagt:

Νῦν τὰ δ' ἤ δακρύοισι τέγγει προύνωμα βρότειον.
τῶν δὲ συνερχομένων ἐξ ἔσχατον ἵστατο Νεῖκος,
Νείκεός τ' οὐλόμενον δίχα πάντων ἀπάντη,
καὶ Φιλίη μετὰ τοῖσιν, ἴση μῆκός τε πλάτος τε.

22) *Ἠελίωρ καὶ χθών τε καὶ οὐρανος ἠδὲ θάλασσα.*

*) Arist. phys. l. 1. c. 4. de gen. et corr. l. 2. c. 3. metaph. l. 1. c. 4. Simpl. in Arist. phys. I. p. 43. A.

**) Philosoph. c. 4.

Digitized by Google

Nachdem der Haß in den unterſten Abgrund des Wirbels hinabſank, entſtand in dem mittelſten Wirbel die Freundſchaft [23]).

Was kann der unterſte Wirbel beſtimmter bedeuten, als der Wirbel der täglichen Umdrehung der Erde um das Feuer der Mitte, und was der mittelſte Wirbel beſſer als der Wirbel der Sonne, in welchem Aphrodite die Freudeſpenderin thront?

Ich ſtelle daneben die durch Peyron *) bei Simplicius gefundenen Verſe. Erſtens nemlich in den unverſtändlich Worten

ἔνθ' οὔτ' ἠελίοιο διείεται ὠκέα γῆ

iſt wenigſtens die Erde eilig, alſo in Bewegung begriffen. Die andern Verſe aber ſcheinen nur nach dieſer Vorausſetzung einen beſtimmten Sinn zu geben. Nemlich:

οὕτως ἁρμονίης πυκινῷ κρυφῷ ἐστήρικται
σφαῖρος κυκλοτερὴς μονίῃ περιγηθέϊ αἰών.

So iſt geſtützt auf der geheimen Feſte der Harmonie der gerundete Sphairos freudig in fröhlicher Ruhe.

Ich halte dieſen verborgenen Sitz der Harmonie für den Altar der Heſtia, das Feuer der Mitte, um welches als den feſten Mittelpunct ſich die ruhende Weltkugel wölbt.

Die berüchtigten andern zwei zwiſchen Parmenides und Empedokles ſtreitigen Verſe, welche Sturz las:

ἀλλ' ὅγε πάντοθεν ἶσος ἔφυ καὶ πάμπαν ἀπείρων
σφαῖρος κυκλοτερὴς κώνῃ περιηγέϊ γαίων

---

23) — ἐπεὶ νεῖκος μὲν ἐνέρτατον ἵκετο βένθος
δίνης, ἐν δὲ μέσῃ φιλότης στροφάλιγγι γένηται.

*) p. 52.

Digitized by Google

„Aber es entstand der allseits gleiche und allseits unendliche gerundete Sphairos sich frohen Wirbels erfreuend,“ können diesem zu widersprechen scheinen, indem hier der Sphairos selbst im Wirbel bewegt scheint, aber anstatt der Worte *κώνῃ περιηγέϊ* haben die Handschriften so verschiedenes, daß wohl auch hier *μονὴ περιηγέϊ* die allein richtige Lesart sein wird.

Mit dieser ganzen Ansicht scheint dann vorzüglich zu stimmen eine ausführlichere Stelle, welche wir fast gleichlautend bei Plutarchos*), Galenus**) und Stobaios***) lesen, die uns mitten in eine ausführliche Beschreibung von des Empedokles Weltbau hinein führt, doch leider nicht mit seinen eignen Worten und ohne einen ganz klar zusammenhängenden Sinn zu geben. Stobaios giebt die Stelle so:

Empedokles nimmt zwei Sonnen an, die eine das ursprüngliche Feuer, welches in der andern Halbkugel des *κόσμος* ist, erfüllend die Halbkugel, welche immer dem Abglanz desselben gegenüber steht; die zweite der erscheinende Abglanz in der andern Halbkugel der mit wärmevermischten Luft erfüllten, welcher Abglanz entsteht von der kreisrunden Erde durch die Zurückwerfung in die krystallähnliche Sonne und mit herumgeführt wird in der Bewegung des Feurigen. Kurz, die Sonne sei der Abglanz des Feuers bei der Erde †).

---

*) plac. phil. 2, 20.

**) hist. phil. c. 14.

***) Ecl. phys. I. 26. p. 530.

†) *Εμπεδοκλῆς δύο μὲν ἡλίους, τὸν μὲν ἀρχέτυπον πῦρ, ὃν ἐν τῷ ἑτέρῳ ἡμισφαιρίῳ τοῦ κόσμου, πεπληρωκὸς τὸ ἡμισφαίριον, ἀεὶ κατ' ἀντικρὺ τῇ ἀντωγείᾳ ἑαυτοῦ τεταγμένον· τὸν δὲ φαινόμενον ἀνταύγειαν, ἐν τῷ ἑτέρῳ*

Dies ganze Bild erinnert, wie Böckh *) schon bemerkte, ganz an Philolaos Weltgemälde mit der Vorstellung vom Feuer der Mitte und der glasähnlichen Sonne, die uns dessen Wiederschein giebt. So hier die letzten Worte, daß die Sonne ein Abglanz von dem Feuer bei der Erde, von dem Urfeuer sei; so deutet ferner die Halbkugel, welche immer dem Abglanz des ursprünglichen Feuers gegenüber bleibt, auf die Vorstellung von der Gegenerde als der andern Hälfte der Erdkugel hin. Aber nähet darf man dem Bild nicht treten. Was soll das bedeuten, daß die eine Hälfte der Welt mit Feuer, die andere mit warmer Luft erfüllt sei? Was soll das Urfeuer für Bewegungen machen, welche den zurückgeworfenen Sonnenschein mit sich führen? Mir scheint der Berichterstatter, von dem unsre Zeugen die Worte entlehnten, den Empedokles selbst nicht recht verstanden zu haben, daher auch das „kurz zu sagen" womit er schließt. Und die Ursach dieses Nichtverstehens wird die dunkle Andeutung gewesen sein, mit der Empedokles nur auf die jüngere pythagoreische Weltansicht auf das Feuer der Mitte und den lufterfüllten Raum zwischen der Erde und dem Monde hingewiesen hat. Für diese Dunkelheit seiner Lehre vom Licht spricht auch die Art, wie Aristoteles ihn sagen läßt, das Sonnenlicht gelange erst dazwischen, ehe es zum Auge oder an die Erde komme **). War da vielleicht nur von der strahlenden Bewegung des Lichtes die Rede?

ἡμισφαιρίῳ, τῷ τοῦ ἀέρος τοῦ θερμομιγοῦς πεπληρωμένῳ, ἀπὸ κυλοτεροῦς τῆς γῆς κατ' ἀνάκλασιν γιγνομένην εἰς τὸν ἥλιον κρυσταλλοειδῆ συμπεριειλυμένην τῇ κινήσει τοῦ πυρίνου. ὡς δὲ βραχέως εἰρῆσθαι συντεμόντα, ἀντανύγειαν εἶναι τοῦ περὶ τὴν γῆν πυρὸς τὸν ἥλιον.

*) Comm. altera de Plat. syst. coel. glob. p. 20.

**) de sensu. c. 6. Ἐμπεδοκλῆς φησιν ἀφανεῖσθαι πρότερον

Dieſer unſerer Meinung laſſen ſich aber gar manche andere Angaben entgegenſetzen. Ich berückſichtige zuerſt, daß Ariſtoteles und ſeine Commentatoren beſtimmt erzählen, Empedokles habe behauptet, daß die Erde ruhe. Dieſe Angaben indeſſen, meine ich, für mich wenden zu können. Die andern ſprechen nur dem nach, was Ariſtotes de coelo l. 2. c. 13. und l. 3. c. 2. ſagt. Aber in der erſten Stelle hat Ariſtoteles wohl den Empedokles mißverſtanden. Ariſtoteles ſagt: dafür, daß die Erde ruhe, giebt Empedokles die Urſach an, durch die Schwungbewegung des Himmels im Kreiſe und die größere Geſchwindigkeit dieſer Bewegung werde die Bewegung der Erde gehindert, wie das Waſſer im Becher. Das Waſſer im Becher kommt nemlich, wenn der Becher im Kreiſe umgeſchwungen wird, oft tiefer als das Erz, fällt aber doch nicht, obgleich es ſeiner Natur nach ſchwer iſt, aus derſelben Urſach *).

Ariſtoteles oder wenigſtens Simplicius **) nach ihm, verſteht hier den Empedokles ſo, als ob durch den Umſchwung des Himmels die Erde in der Mitte ruhend gehalten werde, aber dazu paßt die Vergleichung des Kunſtſtücks mit dem umgeſchwungenen Becher voll Waſſer gar nicht. Wenn das Waſſer nicht mit um-

---

τὸ ἀπὸ τοῦ ἡλίου φῶς εἰς τὸ μεταξὺ, πρὶν πρὸς τὴν ὄψιν, ἢ ἐπὶ τὴν γῆν, und noch undeutlicher de anima l. 2. c. 6.

*) de Coelo l. 2. c. 13. ὅτι δὲ μένει (ἡ γῆ), ζητοῦσι τὴν αἰτίαν καὶ λέγουσιν, — ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς, τὴν τοῦ οὐρανοῦ φορὰν κύκλῳ περιθέουσαν καὶ θᾶττον φερομένην, τὴν τῆς γῆς φορὰν κωλύειν, καθάπερ τὸ ἐν τοῖς ἀνάθοις ὕδωρ. καὶ γὰρ τοῦτο, κύκλῳ τοῦ ἀνάθου φερομένου, πολλάκις κάτω τοῦ χαλκοῦ γινόμενον ὅμως οὐ φέρεται κάτω, πεφυκὸς φέρεσθαι, διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν.

**) Sturz. p. 318 seq. Simpl. ad Ar. de Coelo l. 2. c. 13.

Digitized by Google

geschwungen wird, so wird es auch nicht am fallen verhindert. So meint denn auch Empedokles, die Erde kann nicht fallen, weil sie dem Umschwung des Himmels folgt, der sie durch seine Geschwindigkeit oben erhält. Dies stimmt wieder damit zusammen, daß Empedokles den Umschwung der Erde um das Feuer der Mitte voraussetzt; er mag aber dergleichen nur so geheimnißvoll angedeutet haben, daß er von den Alten nie bestimmt dafür anerkannt worden.

Doch unsrer ganzen astronomischen Deutung dieser Lehren des Empedokles stehen viele Berichte jüngerer Berichterstatter entgegen, rücksichtlich derer aber schon Brucker warnt, daß hier den Angaben der Neoplatoniker wenig zu trauen sei. So ließen das phantastische mancher von Empedokles Dichtungen und die Zaubersprüche in den Reinigungen ihn zum Vormann wählen bei den späteren Freunden der Dämonenlehre, wie schon Plutarchos. Hier zeigt Sturz das ungegründete. Denn die weiblichen Dämonen, welche Empedokles an zwei Stellen aufführt, sind sehr einfache pythagoreische Gegensätze ohne geheimere mystische Bedeutung.

An der einen Stelle heißt es: Dort (wahrscheinlich in dem Aufenthaltsort der gefallenen Dämonen) waren die Irdische und die weitausschauende sonnesehende, der blutige Streit und die liebliche Einigkeit, die Schönheit und die Häßlichkeit, die Geschwindigkeit und die Langsamkeit, die geliebte Wahrheit und die schwarze Ungewißheit [24]).

---

24) St. v. 11. ἔνθ' ἦσαν Χθονίη τε καὶ Ἠλιόπη τανάωπις,
Δῆρίς θ' αἱματόεσσα καὶ Ἁρμονίη θαλερώπις,
Καλλιστὼ τ' Αἰσχή τε, Θόωσά τε Δηναιή τε,
Ἡμερτής τ' ἐρόεσσα μελάγκαρπός τ' Ἀφάσσα.

Digitized by Google

Und das andere mal:

Entstehen und Vergehen, Einschlafen und Erwachen, die unbekränzte Jugend und die Erfahrenheit reich an Kränzen, Unbesonnenheit und Weisheit, Reden und Schweigen [25]). Dies für sich weist auf keine Dämonenlehre.

Ferner nennt ihn Aristoteles *) unter denen, welche die Welt theils als in Ruhe, theils als in Bewegung begriffen annehmen, und Simplicius malt dies zu wechselnden Weltperioden der Ruhe unter der Herrschaft der Freundschaft **) und der Bewegung unter der Herrschaft des Streites aus. Das Ganze beruht aber nur darauf, daß ihm Aristoteles aus den Versen:

τῇ μὲν γίγνονταί τε καὶ οὔ σφισιν ἔμπεδος αἰών
ἢ δὲ διαλλάσσοντα διαμπερὲς οὐδαμῆ λήγει
ταύτῃ δ' ἀεὶν ἔασσιν ἀκίνητα κατὰ κύκλον

die Meinung zuschreibt, daß die Welt bald durch die einigende Freundschaft, bald durch den trennenden Streit bewegt werde, in Zwischenzeiten aber ruhe. Allein dieses kann ich nicht in den Worten finden, sondern Diogenes Laertes ***) scheint mir hier den Empedokles richtiger zu fassen, indem er diese Stelle auf die Unveränderlichkeit der Elemente und der ganzen Weltordnung bezieht. Die Verse sagen doch:

Was nun entsteht hat keine ewige Dauer, was aber ganz ausgeschieden ist, hört niemals auf, sondern dieses ist immer unverändert im Kreislauf.

---

25) St. v. 15. Φυσῶ τε Φθιμένη τε, καὶ Εὐναίη καὶ Ἐγερσίη,
Καινώ τ' ἀστεμφὴς τε πολυστέφανός τε Μεγιστώ,
καὶ Φορίη Σοφίη τε, καὶ Ὀμφαίη —

*) Phys. l. 8. c. 1.

**) Peyron. p. 52.

***) l. 8, 76.

Digitized by Google

Empedokles spricht hier wie an andern Stellen von der ewigen Dauer der Weltordnung durch die Unveränderlichkeit der Elemente und den Kreislauf der Veränderungen.

Endlich neuere besonders Proklos, Simplicius, Joannes Philoponos*) erzählen, daß Empedokles den σφαῖρος und den κόσμος unterschieden habe, so daß beide aus den vier Elementen bestehen, im σφαῖρος aber die φιλία, im κόσμος τὸ νεῖκος vorherrsche. Diesen Unterschied deuten sie dann so, daß der Sphairos der κόσμος νοητὸς, der κόσμος in bestimmter Bedeutung aber κόσμος αἰσθητὸς sei, der Sphairos urbildlich (παραδειγματικῶς), der Kosmos nachbildlich (εἰκονικῶς) bestehe, doch jeder in der Zeit unentstanden sei. Indessen setzt Simplicius hinzu, dies habe Empedokles nur räthselhaft (αἰνιγματωδῶς) nach der Weise der Pythagoreer gelehrt. Hieraus werden wir wohl abnehmen können, daß Empedokles einen Theil der Welt unter der Herrschaft der Liebe Sphairos und einen andern unter der Herrschaft des Hasses Kosmos genannt habe (wiewohl die letztere Bedeutung von κόσμος in den uns gebliebenen Versen nicht vorkommt), die Beziehung auf den platonischen oder neoplatonischen Unterschied von κόσμος νοητὸς und αἰσθητὸς als urbildlich und nachbildlich ist hingegen offenbar, wie Brucker schon erkannt, hinzugebracht nach der Weise jener Neoplatoniker, welche so gern ihre Phantasien den Alten unterschieben.

Aus diesem ist wohl klar, daß ihm der Sphairos der obere Theil der Weltkugel, das Gebiet der Gestirne war, welches immer ist unverändert im Kreise und darüber hin-

*) Sturz. p. 278 seq.

Digitized by Google

aus der unendliche überweltliche Ort, in welchem die Elemente in uranfänglicher Unausgeschiedenheit blieben *), ähnlich dem Olympos bei Philolaos und dem zauberhaften überhimmlischen Gebiet des Aristoteles. Diesem Sphairos setzte er dann entgegen die niederen Gegenden um die Erde als den Ort der Veränderungen, des Ungemachs und des Uebels. So nennt er den Sphairos Gott und den Uranos den höchsten Gott **), verliert sich aber bei der Ausführung dieses Gedankens in einen ganz mechanischen Weltbau. Er scheint der Erfinder der mit des Parmenides Kronen verwandten krystallenen Sphären, an denen die Gestirne befestigt sind. Der Uranos ist ihm das περιέχον das allumfassende und besteht in einer festen Sphäre, auch der Krystallos genannt, welche aus Aether zusammengeronnen ist ***). An diesem Krystallos stehen die Fixsterne, unter ihm die Planeten †); Sonne und Mond bestehen ebenfalls krystallähnlich aus geronnenen Aether.

Diese Vorstellung scheint nur eine Folge von seiner Phantasie über die Entwickelung der Elemente ††). Wie Anaximandros und Anaxagoras scheint er hier von einem ersten Zustand der gleichmäßigen Verbindung aller Elemente auszugehen. Zuerst schied sich der Aether aus,

*) plac. phil. 1, 5. Ἐμπεδοκλῆς κόσμον μὲν ἕνα, οὐ μόνον τὸ πᾶν εἶναι τὸν κόσμον, ἀλλὰ ὀλίγον τι τοῦ παντὸς μέρος τὸ δὲ λοιπὸν ἀρχὴν εἶναι. Sturz. p. 276.

**) Ar. metaph. l. 3. c. 4. Cicero somn. Scip. 4. Simpl. ad Ar. de anima 1. fol. 18, 6. Sturz. p. 287.

***) Sturz. p. 321.

†) Sturz. p. 535.

††) Sturz. 307. 321. Plut. plac. 2, 6, 11. Euseb. praep. ev. 15, 37. 42. Stob. ecl. phys. 24. p. 500. Galen. hist. phil. 12.

Digitized by Google

eine Verbindung von Feuer und Luft, welche erstarrte und so den Krystall der Gestirne bildet, der Aether, der alles im Kreise zusammengepreßt hält *). Zum zweiten scheidet sich dann das Feuer aus, unter diesem die Erde, aus welcher das Wasser hervorquillt, aus dem die Luft aufdampft **).

Daraus könnte sich dann endlich das ganze Bild etwa in folgendem geben. Die krystallene Sphäre des Aethers umschließt eyförmig ***) die ganze Welt mit ihren Licht- und Luft-Hälften. Im Süden ist die Welt ganz mit Licht erfüllt, im Norden mit wärmegemischter Luft. Das Licht strahlt um das Rund der Erdkugel und trifft die Sonne, welche dadurch den Norden erhellt. Zwischen den Wendekreisen festgehalten bestimmt die Sonne die Grenze des κόσμος, und die dem Andrang der Sonne weichende Luft neigt, wie bei Anaxagoras, die Bären so, daß der Norden gehoben, der Süden niedergedrückt wird †).

Außer diesem wird das Gedicht gar viele besondere physikalische Schilderungen enthalten haben, von denen wir noch einige lesen, wie z. B. die Beschreibung der Sonnenfinsterniß

(der Mond) hält den Glanz (der Sonne) ab, steht von oben her über der Erde und verfinstert so viel von der Erde, als des glänzenden Mondes Breite erfüllt ††).

Ferner

*) ἠδ' αἰθὴρ ἀφίγγων περὶ κύκλον ἄπαντα. St. v. 168.

**) Euseb. l. l. 15, 37.

***) Stob. Ed. phys. 27. p. 566. τὸ ὠὸν παραπλήσιον τὸν κόσμον κεῖσθαι.

†) Sturz. p. 316.

††) Sturz. v. 174. — ἀπεφαίνασε δὲ οἱ αὐγὰς ἔστ' ἐπ' αἶαν κατόπισθεν, ἀπεσκίασας δὲ γαίης τόσσον, ὅσσον μήνης γλαυκώπιδος ἔπλετο εὖρος.

Digitized by Google

Ferner enthielt es vieles der Naturgeschichte gehörende, und besonders werden diese Schilderungen auch den menschlichen Organismus betroffen haben, wie wir noch die Beschreibung des Spieles der Luft mit dem Blut lesen *), und wie wir besonders aus Platons Anspielungen sehen, nach denen Gorgias diese Lehren des Empedokles weiter lehrte. Hier in Beziehung auf die Wirksamkeit der Sinneswerkzeuge, in welche durch feine Gefäße Einströmungen erfolgen, durch die das Organ die Ausströmungen aus den Gegenständen aufnimmt.

In diese Schilderungen aber näher Consequenz einer wissenschaftlichen Ansicht bringen zu wollen, wäre wohl ein zweckloses Unternehmen, da alles nur in zerstreuten Bildern des Gedichtes gegeben ist, wie Aristoteles schon gelegentlich bemerkt **). Offenbar ist das Gedicht des Lucretius Carus in der Art der Ausführung vielfach Nachahmung des Empedokles, die Vergleichung mit diesem (z. B. Buch 5. Vers 612 und ferner) wird am anschaulichsten vergegenwärtigen, wie hier so oft nur Dichtung gilt und nicht Naturlehre.

3. Leukippos und Demokritos.

§. 42.

So wenig genau wir aus reicheren Ueberlieferungen über die Lehren des Empedokles haben berichten können, so sicher bleibt doch bei weit ärmeren Nachrichten unsre Ansicht von den Lehren des Leukippos und Demokritos. Denn hier ist eine Ansicht zum erstenmal

*) Sturz. v. 249—273.

**) Meteorol. l. 2. c. 3.

Digitized by Google

entwickelt, welche von so klarer einseitiger mathematischer Auffassung ist, daß ihre Consequenzen aus den leisesten Andeutungen leicht errathen werden können, die Ansicht aber selbst in ihrer einfachen Grundgestalt immer fast unverändert hat stehen bleiben müssen, so wie Leukippos sie fand, Demokritos sie entwickelte, Epikuros sie feststellte und die neueren Physiker sie wiederholten.

Von des Leukippos (Λεύκιππος) Leben wissen wir nichts mit Sicherheit zu sagen, als daß Demokritos sein Schüler war. Die meisten sagen, wie Simplicius *), er sei aus Milet, ferner war er ein Schüler der Eleaten, wahrscheinlich des Parmenides, weswegen man ihn und Demokritos ohne viel Bedeutung die jüngeren Eleaten genannt hat. Seine Blüthe mag um die 70. Olympiade fallen. Offenbar führte ihn die eleatische Lehre zu der eignen neuen Richtung, welche er der physischen Betrachtung der Griechen gab. Er faßt die Welt nur nach räumlichen Verhältnissen und setzt dabei an die Stelle des Eleatischen Einen, stetigen Ganzen unveränderlichen Seienden die Einfachheit des unveränderlichen Sein. So hob sich die Stetigkeit auf und das Ganze zerfiel in die Vielheit der Atome (ἄτομον, individuum). Das ἄτομον oder ἀδιαίρετον wird hier das nicht stetige, einfache, wogegen das ἀδιαίρετον und ἀμερὲς bei den Eleaten nur die Unzertrenntheit des stetigen Ganzen bedeutete. Diesem Gedanken folgt Leukippos in mathematischer Anschaulichkeit, weswegen es wenig der Mühe lohnt, nach seinen dialektischen Gründen genauer zu fragen, rücksichtlich welcher die Ueberlieferer leicht so viel von ihren eigenen hinzugethan haben. Tragen wir nemlich den idealen Satz, daß alles zusammengesetzte aus ein-

*) in Ar. phys. c. 7.

Digitized by Google

fachen Theilen bestehen müsse, in der Anschauung der Raumwelt ein, so werden wir nothwendig zu der Fiction dieser kleinsten untheilbaren Körperchen im Raume, den Atomen geführt, und damit ist die ganze Grundlage dieser Vorstellungsart gegeben. Leukippos führt sie auf die einfachste Weise aus. Die Elemente (στοιχεῖα) sind das Volle (πλῆρες) und das Leere (κενὸν), beide sind unendlich. Mit eleatischer Vergleichung nannte er dann das Volle τὸ ὄν, das Leere τὸ μὴ ὄν, doch sei das ὄν nicht mehr als das μὴ ὄν *).

Leeres nemlich muß sein, weil sonst entweder die Bewegung und die verschiedenen Grade der Dichtigkeit unmöglich wären, oder falls mehreres in einander zu sein vermöchte, auch das Größte vom Kleinsten aufgenommen werden könnte, welches er nach dem Vorurtheil der absoluten Undurchdringlichkeit für unmöglich hielt **).

Des vollen letzte Bestandtheile sind die körperlichen Atome (στερεὰ ἄτομα), welche ihrer Kleinheit wegen nicht wahrnehmbar sind. Diese sind unveränderlich (ἀπαθῆ), alle von einer Natur (φύσιν αὐτῶν εἶναι μίαν), denn nur das gleiche könne auf das gleiche wirken, aber von unendlich vielerlei Gestalten ***).

Dies ist der Grundgedanke, von dem Leukippos nur die ersten Anwendungen machte. Die Elemente unterschied er nicht nach der Gestalt der Atome, nur das Feuer ausgenommen, welches aus den kugelförmigen bestehen

*) Arist. met. l. 1. c. 4. οὐθὲν μᾶλλον τὸ ὂν τοῦ μὴ ὄντος εἶναί φασιν.

**) Arist. de gen. et corr. l. 1. c. 8. phys. l. 4. c. 8.

***) Arist. de gen. et corr. l. 1. c. 8.

Digitized by Google

sollte. Luft und Waſſer unterſchied er nach der Größe der Atome *).

So ſetzt er die Urſachen der Verſchiedenheit der Dinge in die Geſtalt (ῥυσμὸς) **), in die Stellung oder Ordnung (διαθιγὴ) und in die Lage (τροπὴ, θέσις) der Atome. Die (τροπὴ) aber hat zwei Arten, die mit Zwiſchenräumen (διὰ τοῦ κενοῦ) und die in der Berührung (διὰ τῆς ἁφῆς). So iſt das Entſtehen durch Mengung und Zuſammenſchlingung (σύγκρισις, συμπλόκη und περίπλεξις) das Vergehen durch Ausſcheidung (διάκρισις), das Anderswerden (ἀλλοίωσις) durch Ordnung und Lage der Atome zu erklären ***), verſteht ſich alles vermittelſt der Bewegung der Atome. Dieſe Bewegung der Atome ſcheint Leukippos nur ſchlechthin vorausgeſetzt zu haben, man ſieht aus dem Ueberlieferten nicht näher, wie er ſich ihre Geſetze dachte.

Nur läßt ihn Diogenes Laertes †) die Entſtehung der Welt aus dieſen Bewegungen der Atome erklären. Er ſoll der Sonne den höchſten Kreis gegeben haben, darunter die andern Geſtirne, zunächſt an der Erde der Mond, in der Mitte bewegt ſich die Erde, indem ſie ſich im Kreiſe umdreht, und ſoll paukenförmig ſein (σχῆμα αὐτῆς τυμπανοειδές. Wie und warum dieſes, wird nicht geſagt.). Zur Erklärung des Ganzen aber heißt es: Unzählige Welten (κόσμοι) entſtehen aus den Atomen und werden in dieſe wieder aufgelöſt [1]), ſo daß Entſtehung,

*) Arist. de Coelo l. 3. c. 4.

**) Weshalb Demokritos die Atome auch ἰδέας genannt zu haben ſcheint. Plut. adv. Col. p. 1111.

***) Ar. de gen. et corr. l. 1. c. 1. 2. 8.

†) lib. 9. 30—33.

1) κόσμους δὲ ἐκ τούτων ἀπείρους εἶναι, καὶ διαλύεσθαι εἰς ταῦτα. l. c. 31.

Digitized by Google

Wachsthum, Abnahme und Vergehen der Welt einer gewissen Nothwendigkeit folgen, die er nicht näher bestimmt [2]).

Und für die Entstehung eines κόσμος heißt es dann weiter: viele allgestaltige Körper bewegen sich aus dem unendlichen in durchkreuzenden Bahnen (κατ' ἀποτομήν) in das große Leere und bilden im Zusammendrang einen großen Wirbel, aus welchem in Kreisbewegungen das gleiche zum gleichen kommt. Die leichten werden nach außen getrieben, die schweren ballen sich in der Mitte des Wirbels zusammen, und bilden ein erstes kugelförmiges Ganzes, welches sich durch den Umschwung im Wirbel mit einer Haut umgiebt. Auf diese Weise entsteht die Erde, und durch die Häute ein zusammengesetztes Gebäude. Anfangs ist dieses naß, trocknet aber durch die Ausscheidung der leichten Atome aus, welche oben die Gestirne bilden, die sich durch die Geschwindigkeit der Bewegung entzünden. Diese Beschreibung ist fast nicht zu verstehen, wenn man nicht an Anaximandros Phantasien zurück denkt, die hier wiederholt werden.

So ist hier die Licht- und Feuerwelt gebaut, in welcher Feuer, Licht und Wärme herrschen, weil die runden Atome die beweglichsten sind. Dazu kommt dann noch die Phantasie, daß diese Feueratome zugleich die der Seele und des Lebens sind *), womit sich diese Atomenlehre dann ganz der gewöhnlichen Feuerlehre verbinden läßt. So läßt Stobaios sogar schon den Leukippos heraklitische Vorstellungen äußern, die ἀνάγκη sei ihm

---

2) εἶναι δὲ ὥσπερ γενέσεις κόσμου, οὕτω καὶ αὐξήσεις, καὶ φθίσεις καὶ φθορὰς κατά τινα ἀνάγκην, ἣν ὁποία ἐστὶν οὐ διασαφεῖ.

*) Arist. de anima l. 1. c. 2.

Digitized by Google

εἱμαρμένη, nichts geschehe umsonst (οὐδὲν χρῆμα μάτην γίγνεται), sondern πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης *). Ja sogar die Vorstellung von der Weltverbrennung giebt er ihm **), sie liegt auch sehr nahe bei dem eben angeführten Bild von der Weltentstehung bei Diogenes. Dem ersten widerspricht indessen Stobaios ***) selbst wieder, indem er sagt: Leukippos aber und Demokritos nehmen keines von diesen beiden an (nemlich daß die Welt belebt und von der Vorsehung beherrscht sei), sondern sie lassen sie durch eine vernunftlose Natur aus den Atomen bestehen †). Vielleicht aber sind doch das erste Leukippos Worte, das andere nur eine Folgerung, die Stobaios macht.

§. 43.

Demokritos, der so oft mit seinem Lehrer Leukippos zugleich genannt wird, bildete dessen Lehre weiter aus. Er war aus Abdera in Makedonien; bei der Verschiedenheit der Angaben läßt sich sein Zeitalter nur etwa so bestimmen, daß er nach seiner eigenen Angabe 40 Jahre jünger als Anaxagoras und ein älterer Zeitgenosse des Sokrates war, geboren um die 70. bis 72. Olympiade. Er erreichte ein hohes Alter von gegen hundert Jahren und starb in seiner Vaterstadt. Schon in seiner Jugend lernte er im Gefolge des Xerxes Magier kennen, später lebte er viel auf Reisen durch Griechenland,

*) Ecl. phys. I. p. 160.

**) l. c. p. 416.

***) Ecl. phys. I. p. 442.

†) Λεύκιππος δὲ καὶ Δημόκριτος οὐδετέρα τούτων (sc. ἔμψυχον τὸν κόσμον καὶ πρόνοια διοικουμένην) φύσει δὲ ἀλόγῳ ἐκ τῶν ἀτόμων συνεστῶτα.

Digitized by Google

nach Aegypten, Vorderasien, und sammelte bei ausgezeichneten Talenten einen großen Reichthum an Kenntnissen, der ihn etwas eitel gemacht zu haben scheint. Viel genaueres ist bei dem fabelhaften der Erzählungen nicht festzustellen. Er beschäftigte sich mit allen Theilen der Philosophie, war dabei Naturforscher, Arzt und Anatom. Er hat sehr viel geschrieben, worunter vorzüglich ein großes Werk μέγας διάκοσμος und ein Werk περὶ φύσεως genannt werden, jedoch schreibt Theophrastos ein Werk μέγας διάκοσμος schon dem Leukippos zu. Das erstere las er in seiner Vaterstadt öffentlich vor und wurde dafür so gut bezahlt, daß es ihm den großen Aufwand seiner Reisen ersetzte.

Wir haben zuerst zuzusehen, wie er des Leukippos Physik fortbildete und dann was er für die praktische Philosophie gethan hat. Haben aber dafür auch nur wenige zerstreute Anführungen seiner Meinungen und Bruchstücke von ihm, welche am vollständigsten gesammelt sind in Demokritos physische und ethische Fragmente, gesammelt von Stephanus und vervollständigt von Orelli (opusc. graec. sententiosa I. pag. 91 seq.).

1. Bei der Grundlehre von den Atomen werden meist beide mit einander genannt, Demokritos weitere Ausführungen scheinen nicht erheblich.

Aristoteles sagt, daß er gefolgert habe, weil die Zeit unentstanden, so müssen auch die Atome, das Leere und die Bewegung immer (ἀεί), unendlich (ἄπειρα) und ohne Anfang (ἀρχή) gewesen sein *). Er tadelt aber das letztere, weil aus dem immergewesensein nicht folge, daß ein Ding keinen höheren Grund (ἀρχή) habe, warum

*) phys. l. 8. c. 1.

Digitized by Google

(διά τι) es sei. Ein andermal *) lobt er den Demokritos, daß er richtig behauptet habe, thun und leiden finde nur zwischen ähnlichem statt. Ferner läßt er ihn die Atome nach ihrer Größe schwerer annehmen **), was aber in Leukippos Kosmogonie auch schon vorausgesetzt scheint. Auch ihm sind die Atome alle von gleicher Natur ***), und auch seine Bestimmung der Grundbegriffe der Bewegung bringt eigentlich nichts neues. Im Zusammentreffen ἀφῇ widersteht ein Atom dem andern, dies giebt die ἀντιτυπία, aus welcher παλμός (Erschütterung, Schwingung) entsteht, der sich unter den Atomen mittheilt und so δίνην (Wirbel, Kreisbewegung) hervorbringt. Diese ἀντιτυπία und δίνη nennt er dann die Nothwendigkeit und das Gesetz der Natur †).

2. Nachdem er nun noch wie jener von vielen entstehenden und vergehenden Kosmen phantasirt hat, auch die

---

*) de gen. et corr. l. 1. c. 2.

**) l. l. c. 8.

***) Aristoteles sagt (phys. l. 3. c. 4.): Δημόκριτος δὲ οὐδὲν ἕτερον ἐξ ἑτέρου γίνεσθαι τῶν πρώτων, ἀλλ' ὅμως αὐτὸ τὸ κοινὸν σῶμα ἁπάντων ἐστὶν ἀρχὴ, μεγέθει κατὰ τὰ μόρια καὶ σχήματι διαφέρον. Dieses κοινὸν σῶμα ist gewiß der gleiche Stoff in allen Atomen. Zuvor sagt Aristoteles an derselben Stelle: ὅσοι δ' ἄπειρα ποιοῦσι στοιχεῖα, καθάπερ Ἀναξαγόρας καὶ Δημόκριτος ὁ μὲν ἐκ τῶν ὁμοιομερῶν, ὁ δ' ἐκ τῆς πανσπερμίας τῶν σχημάτων τῇ ἁφῇ συνεχὲς τὸ ἄπειρον εἶναι φασὶν. Hier ist nicht wohl zu verstehen, wie diese in der Berührung stetige Raumerfüllung durch die Atome mit der Lehre vom Vollen und Leeren verbunden war.

†) Plutarch. de plac. phil. l. 1. c. 26. Stob. ecl. phys. I. p. 394. 348. Diog. L. l. 9, 45. Sext. Emp. adv. math. IX. §. 113.

Digitized by Google

kugelförmigen Atome als die am vollkommensten beweglichen (ἀδιαίρετα εὐκινητότατα) zu denen des Feuers, der Wärme, der Seele (ψυχὴ) und des dieser gleichgesetzten Geistes (νοῦς) erhoben hat *), so verbreitete er von der Erfahrung geführt seine Betrachtungen über die ganze Natur, und ging ganz in das Einzelne der Naturgeschichte ein, wofür Aristoteles bei Gelegenheit des Zähnewechselns der Säugthiere bemerkt **), daß Demokritos auch hier nicht nach Zweckbegriffen, sondern nur nach Naturgesetzen die Erklärungen gebe, (Δημόκριτος δὲ τὸ οὗ ἕνεκα ἀφεὶς λέγειν, πάντα ἀνάγει εἰς ἀνάγκην οἷς χρῆται ἡ φύσις, οὐσι μὲν τοιούτοις, οὐ μὴν ἀλλ᾽ ἕνεκά τινος οὐσι) wie es begreiflich der atomistischen Lehre angemessen ist. Dies mag aber wohl nur für die Naturlehre und Naturgeschichte gelten, im Ganzen seiner Lehre scheint er dem nicht treu geblieben zu sein, sondern da, wo die runden Atome ihm in die Welt des Geistes hinüber geholfen haben, spricht er ethisch und religiös eine ganz andere Sprache.

3. So wie er nemlich mit den kugelförmigen Atomen in die Welt des Lebens sich hinüber geführt hat, erklärt er die Seele für die bewegende Kraft in der Natur, und das Leben in der Natur so weit verbreitet, als irgend noch Wärme eindringt. Dabei giebt ihm Aristoteles ***) nun schuld, daß er ψυχὴ und νοῦς gleichbedeutend nur als Bewegungskraft, und daher den Geist nicht als ein Erkenntnißvermögen denke (οὐ δὴ χρῆται τῷ νῷ, ὡς δυνάμει τινὶ περὶ τὴν ἀλήθειαν). Dies scheint mir aber nur eine Consequenz, die ihm Aristoteles einschiebt, mir scheint die Phantasie des Demokritos gerade den um-

*) Arist. de anima l. 1. c. 2.

**) de gen. animal. l. 5. c. 8.

***) Arist. de anima l. 1. c. 2.

Digitized by Google

gekehrten Weg zu gehen, indem er meint durch die runden Atome sich in die Welt des Geistes hinüber gefunden zu haben. So zeigt es seine Lehre vom Denken und seine Ethik. Aber freilich besteht diese seine Weltansicht nur in inconsequenten Phantasien, da wir gleich sehen werden, wie er nur in der Atomenwelt Wahrheit findet.

Wir kommen zunächst auf seine Lehren vom Empfinden und Denken, welche den Anfang jener materialistischen Psychologie machen, deren Täuschungen in der Wissenschaft so lange stehen geblieben sind. Von allen Gegenständen fließen gewisse ihnen ähnliche Bilder (εἴδωλα) aus, welche dann in die Seele einströmen müssen, wenn wir sie erkennen sollen. Dies wird für das Sehen auf das Wasser des Auges, für das Hören auf die Luft, für den Geschmack auf die Gestalt der Atome bezogen. Die durch diese Bilder erregten Bewegungen dauern in der Seele fort, daher die Erinnerungen, die Einbildungen, die Träume *).

Unabhängiger von dieser Bilderlehre findet sich seine Lehre von der Wahrheit sehr klar. Begreiflich ist ihm die Wahrheit selbst nur in der Welt der Atome und nicht in der Erscheinung der sinnlichen Beschaffenheiten, daher setzt er der Erscheinung der letzteren als einer dunkeln (σκοτίη) Erkenntniß die wahre (γνησίη) der Atomenwelt entgegen. Wie Sextos [1]) sagt: Demokritos hob die Bedeu-

*) Arist. de sensu c. 4. de div. per somn. c. 2.

1) Sext. Emp. adv. math. VII. 135. *Δημόκριτος δέ, ὅτι μὲν ἀναιρεῖ τὰ φαινόμενα ταῖς αἰσθήσεσι, καὶ τούτων λέγει μηδὲν φαίνεσθαι κατ' ἀλήθειαν ἀλλὰ μόνον κατὰ δόξαν. ἀληθὲς δὲ ἐν τοῖς οὖσιν ὑπάρχειν τὸ ἄτομους εἶναι καὶ τὸ κενόν. νόμῳ γάρ, φησί, γλυκὺ καὶ νόμῳ πικρόν, νόμῳ θερμόν, νόμῳ ψυχρόν, νόμῳ χροιή· ἐτεῇ δὲ ἄτομα καὶ τὸ κενόν.*

Digitized by Google

tung der Erscheinungen in der Empfindung auf, er ließ sie nicht der Wahrheit nach, sondern nur als Meinung gelten, und setzte das Wahre in den Dingen nur in die Atome und das Leere. Er sagte, nur der Meinung nach ist etwas süß, bitter, warm, kalt, Farbe; wahrhaft nur Atom und das Leere. So setzt er das ἐτέῃ und das νόμῳ geltende gegen einander. Hieraus verstehen wir auch, wie er über das Nichtwissen der Menschen zu klagen hatte, denn wer schaut die Atome? Wahrhaft, sagt er, wissen wir nichts, die Wahrheit ist in der Tiefe [2]). Damit stimmt denn auch, (wahrscheinlich ohne den Kunstausdruck κριτήριον,) was Sextos [3]) den Diotimos von ihm sagen läßt, er habe drei Kriterien der Wahrheit: die Erscheinung für die dunkle Erkenntniß, den Verstand für das Nachdenken, die Empfindung für Neigung und Abneigung angenommen.

4. Mit Demokritos Lehre von den Feueratomen wäre eine Ansicht von der Gottheit als Weltseele sehr wohl vereinbar. So läßt ihn denn auch Plutarchos *) einmal sagen: der Geist sei Gott im kugelförmigen Feuer, der Seele der Welt (νοῦν τὸν θεὸν ἐν πυρὶ σφαιροειδεῖ τὴν τοῦ κόσμου ψυχήν). Aber außerdem sind die Erzählungen von seiner Gotteslehre sehr mangelhaft. Die meisten erwähnen nur seinen strengen Naturalismus. Hier war es für seine Ethik höchst wichtig gegen den Aberglau-

2) l. l. 136. Diog. L. l. 9, 72. ἐτέῃ δὲ οὐδὲν ἴδμεν· ἐν βυθῷ γὰρ ἡ ἀλήθεια.

3) Sext. l. l. 140. τῆς μὲν τῶν ἀδήλων καταλήψεως τὰ φαινόμενα (τὸ κριτήριον), ὡς φησὶν Ἀναξαγόρας, ὃν ἐπὶ τούτῳ Δημόκριτος ἐπαινεῖ· ζητήσεως δὲ τὴν ἔννοιαν „περὶ παντὸς γὰρ, ὦ παῖ, μία ἀρχὴ τὸ εἰδέναι περὶ ὅτου ἔστι ἡ ζήτησις.“ αἱρέσεως δὲ καὶ φυγῆς τὰ πάθη.

*) decret. phil. l. 1. c. 7.

Digitized by Google

ben zu sprechen. So tadelt er die gemeine Meinung, welche die Naturerscheinungen unmittelbar von dem Willen der Götter ableitet, und erklärt den Ursprung des Aberglaubens an Götter sehr richtig aus der Unwissenheit, welche die Naturerscheinungen, und besonders die Furcht erregenden, höheren Mächten zuschreibt *).

Aber in anderer Weise lehrt er einen wahren Glauben an Gott. Wenige Menschen, sagt er, erheben die Hände zu dem, welchen die Griechen jetzt Luft nennen, und sagen: Zeus verkündet alles, er weiß alles, alles giebt er und nimmt er, er ist der König des All [1]). Er scheint also der Wahrheit nach den Luftkreis, wohl den feurigen der Gestirne für die Gottheit zu halten. Ferner: die Götter geben sonst und jetzt den Menschen alles Gute; das Böse und Schädliche aber weder sonst noch jetzt; denn dies ziehen sich die Menschen durch ihre Blindheit und Unwissenheit zu [2]).

Zu diesem aber kommt eine dritte Lehre, die mit der ersten in Widerspruch steht, und wozu ihn neben den Phantasien der Idolenlehre der Glaube an Divination und andere dämonische Wirkungen verführt zu haben scheint, nem-

---

*) Sext. adv. math. IX. 24.

1) *ἤδη δὲ, ὡς εἰπεῖν, ὑπ' αὐγὰς ὁ Δημόκριτος εἶναι τινὰς ὀλίγους γράφει τῶν ἀνθρώπων, οἱ δὲ ἀναπεπταμένας τὰς χεῖρας ἐνταῦθα, ὃν νῦν ἠέρα καλέομεν οἱ Ἕλληνες πάντα Ζεὺς μυθέεται καὶ πάντ' οὗτος ὁρᾷ, καὶ διδοῖ, καὶ ἀφαιρέεται, καὶ βασιλεὺς οὗτος τῶν πάντων.* Clemens Alex. Stromat. l. 5. p. 689. Or. p. 130.

2) *Οἱ θεοὶ τοῖς ἀνθρώποις διδοῦσι τἀγαθὰ πάντα καὶ πάλαι καὶ νῦν, πλὴν ὁπόσα κακὰ καὶ βλαβερὰ καὶ ἀνωφελῆ. Τάδε δ' οὐ πάλαι, οὔτε νῦν θεοὶ ἀνθρώποις δωρέονται, ἀλλ' αὐτοὶ τοῖσδεσι ἀμπελάζουσι διὰ νοῦ τυφλότητα καὶ ἀγνωμοσύνην.* Stob. Ecl. l. 2. c. 9.

Digitized by Google

lich eine Lehre von Gespenstern bald wohlthätigen, bald schädlichen, welche in Menschen ähnlichen Bildern erscheinen, wie die Bilder als Ausflüsse aus den Dingen, durch welche wir vermittelst der Sinne erkennen. Diese Bilder hat er aber nicht Götter genannt. Er sagt nemlich, gewisse Bilder nähern sich den Menschen, theils wohlthätige, theils bösartige, deswegen bittet er, daß ihm gute Bilder zu theil werden mögen. Diese Bilder seien groß und übergroß, schwer vergänglich, aber nicht unvergänglich; sie geben den Menschen sichtbare und hörbare Vorzeichen der Zukunft. Von diesen Erscheinungen vermutheten die Alten, daß sie Gott seien und daß es außer diesen keinen Gott von unvergänglicher Natur gebe [1]). Diese seine Dämonenlehre stand ihm gewiß neben und unter der Gotteslehre, und erst Epikuros hat dieses einseitiger ausgebildet, indem er nur diese Idole als höhere Geister annahm und die Idee von einer Gottheit als Weltseele gar nicht mit aufnahm.

5. Das meiste, welches uns von Demokritos aufbehalten ist, besteht in ethischen Gnomen, welche Stephanus und Orelli größtentheils aus Stobaios und den Eklogen des Antonius und Maximus gesammelt haben *). Es sind darunter sehr schöne

1) *Δημόκριτος δὲ εἴδωλά τινά φησιν ἐμπελάζειν τοῖς ἀνθρώποις· καὶ τούτων τὰ μὲν εἶναι ἀγαθοποιά, τὰ δὲ κακοποιά. ἔνθεν καὶ εὔχεται εὐλόγων τυγχάνειν εἰδώλων· εἶναι δὲ ταῦτα μεγάλα τε καὶ ὑπερμεγέθη καὶ δύσφθαρτα μὲν οὐκ ἄφθαρτα δέ· προσημαίνειν δὲ τὰ μέλλοντα τοῖς ἀνθρώποις θεωρούμενα καὶ φωνὰς ἀφιέντα. ὅθεν τούτων αὐτῶν φαντασίαν λαβόντες οἱ παλαιοὶ ὑπενόησαν εἶναι θεόν, μηδενὸς ἄλλου παρὰ ταῦτα ὄντος θεοῦ, τοῦ ἄφθαρτον φύσιν ἔχοντος.* Sext. Emp. adv. math. l. 9. 19. 42.

*) Orelli l. l. T. I. p. 19—131.

Z. B. Gott ähnlich halte der Mensch das recht thun, wenn es nicht um Lohn geschieht, die Wohlthätigkeit und die Liebe zur Wahrheit.

Gottes würdig wirst du, wenn du nichts ihm unwürdiges thust.

Die allein sind Gottes Freunde, deren Feind das Unrecht thun.

Sich selbst überwinden ist der größte und beste Sieg; sich aber selbst unterliegen, ist das schändlichste und häßlichste [1]).

Demokritos hat also viel ethisches geschrieben, besonders wird ein Werk εὐεστὼ περὶ ἐπιθυμίας, wohl auch mit dem Titel κέρας Ἀμαλθείας, genannt, in welchem er nicht nur Gnomen zusammengestellt, sondern wohl eine wissenschaftliche Ansicht der ganzen Ethik unter dem Princip der Seelenruhe gegeben hat. So sagt Diogenes Laertes: er setzte das höchste Gut in das Wohlgemuthsein, welches er auch: Sei wohl auf, nannte, und nicht für einerlei mit dem Vergnügen hielt, sondern worin die Seele ruhig und in froher Ruhe lebt, von keiner Furcht erschüttert und von keinem Aberglauben oder anderer Ge-

---

1) Orelli 135. *θεῷ ὅμοιον ἔχει ὁ ἄνθρωπος τὸ εὐποιεῖν, ὅταν τὸ εὐποιεῖν μὴ καπηλεύεται, καὶ τὸ εὐεργετεῖν καὶ ἀληθεύειν.*

Orelli 125. *θεοῦ ἄξιόν σε ποιήσει τὸ μηδὲν ἀνάξιον αὐτοῦ πράττειν.*

Orelli 32. *μούνοι θεοφίλεες, ὅσοις ἐχθρὸν τὸ ἀδικέειν.*

Orelli 133. *τὸ νικᾶν αὐτὸν ἑαυτὸν πασῶν νικέων πρώτη καὶ ἀρίστη· τὸ δὲ ἡττᾶσθαι αὐτὸν ὑφ' ἑαυτοῦ, αἰσχιστόν τε καὶ κάκιστον.*

Digitized by Google

müthsbewegung [1]). Wozu er dann Unerschrockenheit und in dieser Seelenruhe (ἀταραξίαν καὶ ἀθαμβιάν) forderte, und dafür denn besonders zur Befreiung von Aberglauben und von der Furcht vor Bestrafung nach dem Tode die Rede ausführte.

4. Anaxagoras.

§. 44.

Anaxagoras (Ἀναξαγόρας), aus Klazomenä, der Sohn des Hegesibulos, stammte aus einer reichen und angesehenen Familie. Nach Vergleichung der Angaben, die nicht leicht in Uebereinstimmung zu bringen sind, mag er Olymp. 70 geboren, und 72 Jahre alt gestorben sein. Er zog sich von den Geschäften zurück und trat seine Güter den Verwandten ab, weil ihm die Erforschung der Natur und die Betrachtung des Himmels das höchste schien. Als man ihm vorwarf, daß er sein Vaterland vergesse, antwortete er auf den Himmel zeigend: O nein, ich denke gar sehr an mein Vaterland *)! Wie er sich bildete, ist nicht genau zu bestimmen. Oft wurde er des Anaximenes Schüler genannt, das kann aber der Zeitrechnung nach schwerlich richtig sein. Diese Sage entstand wohl nur, weil sein Name unter den jonischen Philosophen auf jenen folgt. Aristoteles sagt einmal **), daß

---

1) τέλος δὲ εἶναι τὴν εὐθυμίαν, οὐ τὴν αὐτὴν οὖσαν τῇ ἡδονῇ, ὡς ἔνιοι παρακούσαντες ἐξεδέξαντο, ἀλλὰ καθ' ἣν γαληνῶς καὶ εὐσταθῶς ἡ ψυχὴ διάγει, ὑπὸ μηδενὸς ταραττομένη φόβου, ἢ δεισιδαιμονίας, ἢ ἄλλου τινὸς πάθους. καλεῖ δ' αὐτὴν καὶ εὐεστὼ, καὶ πολλοῖς ἄλλοις ὀνόμασιν. Diog. L. l. 9, 45. Or. 114. 123. Cic. de fin. l. 5, 29. Wendt zu Tennem. G. d. Phil. 1. Aufl. 2. S. 862 f.

*) Diog. L. l. 2, 7. Aristh. Eth. Eud. l. 1. c. 5.

**) Metaph. l. 1. c. 3.

Digitized by Google

Hermotimos sein Mitbürger des Anaxagoras besten Gedanken vom weltordnenden νοῦς vor ihm gehabt habe. Aber von Hermotimos als Ekstatiker haben wir nur fabelhafte Sagen, und von einem Verhältniß desselben zu Anaxagoras gar keine Kenntniß. Von Anaxagoras wissen wir nur, daß er etwa 45 Jahre alt nach Athen ging, und dort zu lehren anfing. Perikles wurde sein Freund und Schüler, auch Euripides und Thukydides waren seine Schüler, und mancher andre ausgezeichnete Mann zu Athen. Erst spät zeigte er sich als Schriftsteller, indem er ein Werk in Prosa περὶ φύσεως herausgab. Dies aber regte den Unwillen der Priester und Optimaten gegen ihn auf, er wurde in Athen der Verachtung der Religion beschuldigt und angeklagt. Nur unter dem Schutze des Perikles scheint er entkommen zu sein. Er floh nach Lampsakus, wo er wahrscheinlich noch drei Jahre als ein angesehener Mann lebte und dann starb, und wo später zu seinem Andenken jährlich die Knaben ein Fest feierten *).

Was wir von seiner Lehre wissen, betrifft nur die Physik, die er wohl auch allein bearbeitet haben mag, aber auch davon besitzen wir fast nur zufällige meist polemische Anführungen des Aristoteles mit den dazu gegebenen Citaten des Simplicius. Was sich von ihm fand, ist gesammelt und beurtheilt von Eduard Schaubach in **Anaxagorae Clazomenii fragmenta. Lipsiae 1827.** Es ist schade, daß wir die Ausführung seiner Lehre nicht kennen, denn mit Recht nennt ihn Sextus Empiricus φυσικώτατον, und Diogenes Laertes lobt die schöne und großartige Schreibart seines Werkes (σύγγραμμα ἡδέως καὶ μεγαλοφρόνως ἡρμηνευμένον). Er ist einer der

größ-

*) Diog. L. l. 2, 14.

Digitized by Google

größten Denker, dessen Grundansicht selbst noch späten Geschlechtern geistig überlegen blieb. Er wird sich wohl auch besonders durch mathematische Kenntnisse ausgezeichnet haben, da Vitruvius (8, 11.) ihn unter den ersten nennt, welche für die Schaubühne über Perspective schrieben, und Plutarchos (de Exil. sin.) erzählt, er habe im Gefängniß über die Ausmessung des Kreises geschrieben. Drei große Gedanken sind sein eigen, 1) die Lehre von den Homoiomerien, 2) die Idee der über die Masse erhabenen und von ihr unabhängigen weltordnenden Vernunft, 3) die richtigere physische Erklärung des himmlischen Kreislaufes.

1. Seinen Grundgedanken spricht Diogenes Laertes [1]) aus: alle Dinge waren zugleich, dann kam die Vernunft und ordnete sie, und Aristoteles [2]): alles war zugleich ruhend die unbegrenzte Zeit hindurch, da brachte die Vernunft die Bewegung hervor und die Ausscheidungen.

Dieses zugleich gegebene All der Dinge, sagt er [3]), ist unendlich nach Menge und Kleinheit. Denn auch das kleine war unendlich. Und in allem zugleich seienden war er Kleinheit wegen nichts deutlich. Alles war in Luft

1) Diog. L. l. 2, 6. *πάντα χρήματα ἦν ὁμοῦ, εἶτα νοῦς ἐλθὼν αὐτὰ διεκόσμησε.*

2) Arist. phys. l. 8. c. 1. *ὁμοῦ πάντων ὄντων καὶ ἠρεμούντων τὸν ἄπειρον χρόνον, κίνησιν ἐμποιῆσαι τὸν νοῦν καὶ διακρῖναι.*

3) Simpl. in phys. Ar. p. 33. b. *ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν, ἄπειρα καὶ πλῆθος καὶ σμικρότητα. καὶ γὰρ τὸ σμικρὸν ἄπειρον ἦν. καὶ πάντων ὁμοῦ ἐόντων οὐδὲν ἔνδηλον ἦν ὑπὸ σμικρότητος. πάντα γὰρ ἀὴρ τε καὶ αἰθὴρ κατεῖχεν, ἀμφότερα ἄπειρα ἐόντα. ταῦτα γὰρ μέγιστα ἐνεστιν ἐν τοῖσι σύμπασι καὶ πλήθει καὶ μεγέθει.*

Digitized by Google

gen bis ins unendlich kleine verbunden gehalten zu haben, und so setzte er das All der Dinge aus unendlich kleinen Bestandtheilen zusammen, welche nach Simplicius er selbst, jedenfalls die folgenden ihm sehr passend die gleichartigen Theile, die Homoiomerien (ὁμοιομερῆ στοιχεῖα, ὁμοιομέρειαι) nannten, als die allartigen unveränderlichen Grundbestandtheile der Körper, aus deren Mischung und Ausscheidung alles körperliche werde.

Darin hat er richtig die Unveränderlichkeit der Masse anerkannt, wie Leukippos und Demokritos, aber besser als jene zugleich die chemische Verschiedenartigkeit der Stoffe, worin selbst die größten Denker der folgenden Zeiten ihn nicht verstanden haben.

Sehen wir indessen hier von seiner mechanischen Art der Ausführung der Lehre ab, so ist darin noch nichts ihm ganz eigenes, sondern er wiederholt die Lehre des Anaximandros. Seine Welt der Homoiomerien ist ganz das ἄπειρον des Anaximandros und die ganze Fortsetzung dieser Lehre bleibt bei ihm. Anaxagoras sagt mit ihm, es giebt kein Entstehen und kein Vergehen, sondern nur Mischung und Ausscheidung. Da aber nur das gleichartige auf das gleichartige wirken kann, so verbinden sich in der Bewegung die gleichartigen Theile, so entsteht Gold aus Goldtheilchen, Blut aus Blutttheilchen, und Fleisch, Knochen u. s. w. in gleicher Weise. Dann setzt Anaxagoras diese Betrachtung aber noch weiter fort als jener. Da nun doch alles mit jedem in Verbindung kommt, so kann keine Ausscheidung vollständig werden, sondern jedes hat von allem noch Theile in sich (ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστι) *). Diesen Gedanken verfolgt er

*) Simpl. l. c. p. 35. a.

Digitized by Google

sogar dialektisch, wie Aristoteles *) ihn sagen läßt: es sei jedesmal etwas zwischen zwei Gegensätzen (εἶναι τὶ μεταξὺ τῆς ἀντιφάσεως), z. B. alles weiß enthalte einen Theil schwarz. Wie Anaxagoras einmal anführt: Schnee sei weiß und doch nur gefrornes Wasser, Wasser aber sei schwarz (wohl nach der Farbe des in der Tiefe ruhenden Sees, in welchem sich weder der Himmel noch auch das Ufer spiegelt, und durch dessen Wellen auch kein Grund gesehen wird). Dieses in seiner Ansicht so einfach begründete scheint mir auch allein seine Aeußerungen über die Unvollständigkeit der sinnlichen Erkenntniß und den Werth der gedachten bestimmt zu haben **). Wer vermag die ganze Zusammensetzung eines Dinges aus den Homoiomerien zu erkennen? Aristoteles schiebt ihm in der genannten Stelle weiter wohl nur ihm fremde Folgerungen unter.

2. Anaximandros ließ sein ἄπειρον sich selbst zum περιέχον werden, und die Bewegung der Ausscheidungen hervorbringen. Anaxagoras hingegen fordert zur Ruhe der gemischten Stoffe eine erste Ursach der Bewegungen und diese, sagt er, ist der Geist (νοῦς). So ist diese Idee von der weltordnenden, außerweltlichen, unkörperlichen, höchsten Vernunft ihm im Alterthum allgemein anerkannt. Platon und Aristoteles folgten ihm.

Anaxagoras ist nemlich der erste, der sich von dem Hylozoismus frei macht, den Geist (Gott sagt er nicht) als unkörperlich bestimmt, und von jedem Element unterscheidet. So giebt er der Vernunft beides, die Er-

*) Metaph. l. 4. (3.) c. 7.

**) Sext. adv. math. VII. §. 90. 91. Pyrrh. hypot. 1. §. 33.

Digitized by Google

kenntniß und die Bewegung der Welt [1]). Sie ist die alldurchdringende (διὰ πάντα ἰὼν *)) nur thätige ohne Leiden (ἀπαθής).

Am besten ist dieser sein Gedanke von ihm in dem achten Fragment bei Schaubach ausgesprochen: Jedes andere hat einen Theil von allem, aber die Vernunft ist unendlich und selbstständig und vermischt sich mit keinem Dinge, sondern sie allein ruht nur auf sich. Wäre das nicht, sollte sie sich mit einem mischen, so müßte sie ja allem beigemischt sein, da alles einen Theil von jedem hat. Die Mischungen aber hindern sie, daß sie über kein Ding auf gleiche Weise Gewalt hat, ob sie gleich allein nur auf sich selbst ruht. Sie ist das leichteste und reinste von allen Dingen, besitzt die ganze Kenntniß von allem und vermag das größeste. Was Leben (ψυχή) hat, mehr oder weniger, das ist alles in ihrer Gewalt. Und die Kreisbewegung des All beherrscht die Vernunft, sie brachte sie hervor von Beginn her. Im kleinen ließ sie die Wirbel beginnen und breitete sie dann weiter und weiter aus. Und das gemischte, das ausgeschiedene und das abgeschiedene kennt die Vernunft. Und was werden will, was war, was jetzt ist, was sein wird, das alles ordnete die Vernunft; auch den Kreislauf, der nun die Sterne, die Sonne, den Mond, die Luft, den Aether, diese ausgeschiedenen, führt. Dieser Kreislauf aber macht ausscheiden und scheidet aus vom dünnen das dichte, vom kalten das warme, vom dunkeln das helle, vom feuchten das trockne. Denn vieles hat viele Theile. Aber nichts kann ganz aus dem andern aus-

---

1) Arist. de anima l. 1. c. 2. ἀποδίδωσι δ' ἅμφω τῇ αὐτῇ ἀρχῇ τὸ δὲ γινώσκειν καὶ τὸ κινεῖν λόγων νοῦν κινήσει τὸ πᾶν.

*) Platon im Kratylos.

Digitized by Google

geschieden werden, als nur die Vernunft. Die Vernunft aber ist überall sich gleich, die größere wie die kleinere. Sonst aber ist keines dem andern gleich. Sondern wovon das meiste inbegriffen ist, das ist und war ein jedes am Deutlichsten [1]).

Der νοῦς also herrscht, alles erkennend, über die ψυχὴ und in der Kreisbewegung. Nur die ursprüngliche

1) Simpl. l. c. p. 33. b. 35. a. b. 67. a.; 38. a. *τὰ μὲν ἄλλα παντὸς μοῖραν ἔχει, νόος δέ ἐστιν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μοῦνον αὐτὸ ἐφ' ἑωϋτοῦ ἐστίν. Εἰ μὴ γὰρ ἐφ' ἑωϋτοῦ ἦν, ἀλλά τεῳ ἐμέμικτο ἄλλῳ, μετεῖχεν ἂν ἁπάντων χρημάτων, εἰ ἐμέμικτό τεῳ. Ἐν παντὶ γὰρ παντὸς μοῖρα ἔνεστιν, ὥσπερ ἐν τοῖσι πρόσθεν μοι λέλεκται. Καὶ ἐκώλυεν αὐτὸν τὰ συμμεμιγμένα, ὥστε μηδενὸς χρήματος κρατέειν ὁμοίως, ὡς καὶ μοῦνον ἐόντα ἐφ' ἑωϋτοῦ. Ἔστι γὰρ λεπτότατον δὲ πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον, καὶ γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει, καὶ ἰσχύει μέγιστον. Ὅσα τε ψυχὴν ἔχει, καὶ τὰ μέζω, καὶ τὰ ἐλάσσω, πάντων νοὸς κρατέει. Καὶ τῆς περιχωρήσιος τῆς συμπάσης νόος ἐκράτησεν, ὥστε περιχωρῆσαι τὴν ἀρχήν. Καὶ πρῶτον ἀπὸ τοῦ σμικροῦ ἤρξατο περιχωρῆσαι, ἔπειτα πλεῖον περιεχώρεε καὶ περιχωρήσει ἐπὶ πλέον. Καὶ τὰ συμμισγόμενά τε καὶ ἀποκρινόμενα καὶ διακρινόμενα, πάντα ἔγνω νόος. Καὶ ὁκοῖα ἔμελλεν ἔσεσθαι, καὶ ὁκοῖα ἦν, καὶ ἄσσα νῦν ἔστι, καὶ ὁκοῖα ἔσται, πάντα διεκόσμησε νόος· καὶ τὴν περιχώρησιν ταύτην, ἣν νῦν περιχωρέει τά τε ἄστρα, καὶ ὁ ἥλιος, καὶ ἡ σελήνη, καὶ ὁ ἀὴρ, καὶ ὁ αἰθὴρ, οἱ ἀποκρινόμενοι. Ἡ δὲ περιχώρησις αὕτη ἐποίησεν ἀποκρίνεσθαι, καὶ ἀποκρίνεται ἀπό τε τοῦ ἀραίου τὸ πυκνὸν, καὶ ἀπὸ τοῦ ψυχροῦ τὸ θερμὸν καὶ ἀπὸ τοῦ ζοφεροῦ τὸ λαμπρὸν καὶ ἀπὸ τοῦ διεροῦ τὸ ξηρόν. Μοῖραι δὲ πολλαὶ πολλῶν εἰσί. Παντάπασι δὲ οὐδὲν ἀποκρίνεται ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου, πλὴν νοῦ. Νόος δὲ πᾶς ὅμοιός ἐστι, καὶ ὁ μέζων καὶ ὁ ἐλάσσων. Ἕτερον δὲ οὐδὲν ἐστιν ὅμοιον οὐδενὶ ἑτέρῳ. Ἀλλ' ὅτεω πλεῖστα ἔνι, ταῦτα ἐνδηλότατα ἓν ἑκαστόν ἐστι καὶ ἦν.*

Digitized by Google

Mischung der Homoiomerien setzt seiner Thätigkeit Schranken. Hier giebt ihm Aristoteles und andere nach diesem schuld, daß er manchmal νοῦς und ψυχὴ gleichstelle, anderemal unterscheide ohne Klarheit. Ich finde aber nur, daß er, wie Aristoteles eben auch, nicht weiter erklärt, wie der νοῦς bewege oder herrsche, auch nicht wie Kreisbewegung und Leben gegen einander stehen. Aber er sagt nicht, die ψυχὴ sei νοῦς, sondern nur der νοῦς herrsche in ihr. So gehört dann zum Reich des νοῦς alles Leben, (auch den Pflanzen giebt er Empfindung und Lust) und alle Kreisbewegung.

3. Die Vorstellung von dieser Kreisbewegung führt er nun aus anfangs ganz wie Anaximandros und Leukippos. Als der Wirbel um sich gegriffen hatte, das gleichartige verbindend und das ungleichartige sondernd, senkte sich das dunkle, kalte, feuchte, dicke, schwere in die Mitte, das lichte, warme, trockne, lockere, leichte stieg in die Höhe des Aethers *). Aus der Luft schlägt sich das Wasser nieder, aus dem Wasser die Erde, aus der Erde durch Kälte die Steine **). So bildet sich in der Mitte die Erde, darüber das Wasser, darüber ἀήρ (der Luftkreis), darüber αἰθήρ (nach Aristoteles Auslegung der Feuerkreis). Aber dann fährt er in eigenthümlicher Weise fort: dann riß der Schwung der Kreisbewegung schwere Massen los, und führte sie in seinen Kreisläufen durch Luft und Aether. So bewegen sich Sonne und Sterne im Aether erglühend. Der Mond aber ist der Erde ähnlich, hat Berge, Menschen und Städte wie sie.

*) fragm. 19.

**) fragm. 20.

Digitized by Google

Von da leitete er die Betrachtung weiter in die Naturlehre. Er bedachte die Einwirkung der Sonne auf Tageszeiten, Jahreszeiten, Wechsel der Witterung; er suchte Kometen, Sternschnuppen, Meteorsteine, Milchstraße zu erklären; eben so Regen, Schnee, Hagel, die Entstehung der Pflanzen u. s. w.

Doch bleibt dies alles unendlich unvollkommen, da er selbst astronomisch nicht viel von der Beobachtung ausgeht. Es ist fast nur der tägliche Umschwung der Himmelskugel und zum Theil die Erscheinung des Mondes und der Finsternisse richtig gefaßt. Von der Sonnenbahn scheint er keine klare Vorstellung gefaßt zu haben, er läßt sie durch den Schwung gegen die Pole hinauf und dann durch den Luftdruck wieder zurück treiben, indem er die Bewegung nach dem Aequator und die nach der Ekliptik nicht zu sondern scheint.

Die meisten sagen, er habe die Gestalt der Erde flach (πλατεῖαν) oder paukenförmig angenommen. Dies kann aber ein Mißverständniß von dem sein, was Aristoteles de Coelo l. 2. c. 13. sagt. Hier heißt es nemlich, wie wir schon bei Anaximenes bemerken mußten, die Erde werde, wegen ihrer Breite, die die Luft nicht ausweichen lasse, von der unteren Luft getragen, wie das Wasser in der Klepsydra; aber gleich nachher sagt Aristoteles weiter, dies gelte auch, wegen ihrer Größe, wenn man die Erde kugelförmig voraussetze. Nun ist es nicht wohl begreiflich wie jemand, der die Entstehung aus der Wirbelbewegung annimmt, der Erde eine andere als die Kugelgestalt geben könne. Indessen ist es freilich unverkennbar, daß Anaxagoras die Richtung der Schwere nicht nach dem Mittelpunkt der Erde nimmt, sondern in einer absoluten Richtung für das Weltall vom Scheitelpunkt zum Fußpunkt. Dies folgt aus dieser Lehre vom

Digitized by Google

Ruhen der Erde auf der untern Luft und vielleicht auch aus der Vorstellung, Anfangs seien die Sterne um den Scheitelpunkt gekreiset, nachher aber hätte sich ihre Bewegung gegen Mittag (nach unten) geneigt, und ihren jetzigen Stand angenommen, wenn diese Angabe nach dem, was ich oben (§. 19.) erwähnt habe, nicht auf einem Mißverständniß beruht.

4. Aber wie unvollkommen diese Ausführungen auch waren, so unterwarf er doch den ganzen Wechsel der Erscheinungen in der Welt der Bewegungen nothwendigen Naturgesetzen. Er erkannte das Recht des Naturalismus frei von aller Mythologie, und im Gegensatz gegen allen astrologischen Aberglauben. Eben dieses, daß er den Blitz der Hand des Zeus entwand, brachte ihm in Athen die Verfolgung. Er suchte sich zwar mit der Mythologie zu verständigen, indem er die homerischen Gedichte und andere Sagen allegorisch deutete, aber der Aberglaube konnte ihm nicht vergeben, daß er die göttliche Sonne einen glühenden Stein nannte, und den göttlichen Mond der Erde verglich. Ja dieser sein entschiedener Naturalismus mit den mechanischen Erklärungen der Naturerscheinungen blieb sogar Ursach, daß auch die folgenden ihn mißverstanden. Ganz frei vom Hylozoismus gab er zur Erklärung der himmlischen Bewegungen die Gesetze der Schwungbewegung, wie wir seit Newton dies haben genau verstehen lernen, und er bleibt damit im Alterthum ganz allein stehen, denn die anderen früheren, welche, wie die Atomistiker, ähnliches lehrten, blieben dabei Hylozoisten, und die späteren folgten den wohl ursprünglich pythagoreischen Phantasien vom Aether als dem fünften Element, dem der Kreisbewegung, wobei die Sterne wieder lebende Wesen sein sollten und die Kreisbewegung eine ursprüngliche des Elements.

Digitized by Google

Platon *) und Aristoteles **) tadeln ihn, daß er, nachdem er die Vernunft zum Weltordner ausgerufen, nachher keine Anwendung von diesem Gedanken mache, sondern alles nur körperlich erkläre. Wir müssen aber genauer unterscheiden. Allerdings ist es ein großer Mangel seiner Lehre, daß er gleichsam die ganze praktische Philosophie ignorirt, wie die meisten früheren, und uns nicht in die Geisteswelt seines νοῦς selbst einführt, sondern nur in der Naturlehre verweilt. Allein in dieser hat er das bessere Recht vor Platon und Aristoteles. Hier hat er recht daran, daß er alles, selbst die Gestirne, nur körperlich erklärte, und keine Zweckbegriffe einmengte. Dagegen machten die späteren offenbar Rückschritte, indem sie die Sterne wieder zu lebenden Wesen erhoben, und die obere Lichtwelt des kreislaufenden Aethers von der Unterwelt schieden, wogegen Anaxagoras in der Schwungbewegung die richtige Ursache der Kreisbewegung andeutete. Andrerseits war ihm ja eben, wie allen diesen, die ewige Kreisbewegung der Weltkugel die erhabene zweckmäßige Weltordnung und dann auch die lebendige Gestaltung in Pflanzen und Thieren ***). In dieser Weise durfte ihm Platon allerdings Vorwürfe machen über seine nur körperliche Auffassung der Dinge, keineswegs aber Aristoteles, der den Unterschied der Alten zwischen σοφία und φρόνησις der Menschen festhält, und selbst die ewige Kreisbewegung des All als den höchsten Gegenstand der σοφία ansieht, auch mit der Erklärung der Naturerscheinungen fälschlich die Zweckbegriffe vermengt.

---

*) Phaedon. p. 97. C. 98. B. Steph.

**) Metaph. l. 1. c. 4.

***) Aristot. de anima l. 1. c. 2.

Digitized by Google

5. Diogenes von Apollonia und Archelaos.

§. 45.

Neben Anaxagoras haben wir noch den Diogenes von Apollonia (*Διογένης ὁ Ἀπολλωνιάτης*) und Archelaos (*Ἀρχέλαος*) als jonisch philosophirende zu nennen.

1. Diogenes war Zeitgenosse des Anaxagoras und lehrte ebenfalls in Athen. Ob er älter oder jünger war als Anaxagoras, läßt sich nicht bestimmen. Schleiermacher nimmt ihn für älter, weil sein Philosophem in Rücksicht der Weltbelebung offenbar zwischen Anaximenes und Anaxagoras steht, und er mittelbar oder unmittelbar jedenfalls Schüler des Anaximenes ist. Ich würde aber dazu bemerken, daß seine Dialektik, die Art seiner Gedankenverbindung, jünger als die des Anaxagoras scheint, und diese Dialektik ist das einzige ihm eigenthümliche. Wendt hat in den Zusätzen der zweiten Ausgabe zu Tennemanns Geschichte der Philosophie Band 1. genaue Auskunft über ihn gegeben. Diogenes sagt: bei jeder Lehre ist es erforderlich, wie mir scheint, einen unbezweifelten Anfang (*ἀρχὴν ἀναμφισβήτητον*) zu gewinnen, und dann einfach und ernst fortzuschreiten *). Dann scheint er von dem Satz auszugehen: alle Dinge müssen Veränderungen von einem und demselben, sie müssen dasselbe sein (*πάντα τὰ ὄντα ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ ἑτεροιοῦσθαι καὶ τὸ αὐτὸ εἶναι*). Denn sonst könnten sie nicht miteinander verbunden werden,

*) Diog. L. 69, 57.

Digitized by Google

könnten weder wohlthätig noch schädlich auf einander einwirken.

Dieses Eine nun, aus welchem alles wird, ist die Luft (ἀήρ), welche zugleich den Gedanken (νόησις) in sich hat. Denn sie ist das vielgestaltigste, verwandlungsfähigste, die Bedingung alles Lebens, wie beim Athmen der Thiere, und wäre der Gedanke nicht mit ihr, wie könnte sie da Ordnung und Maaß der Dinge, des Sommers und Winters, des Tages und der Nacht, des Regens, Windes und heitern Himmels, und überhaupt die vollkommene Einrichtung des Ganzen geben.

So ist die Luft der Geist und das Allbeherrschende, alles durchdringende, dasselbe unveränderliche in Allem *).

Wir sehen ihn also einzig den Ansichten des Anaximenes mit der Willkührlichkeit hylozoistischer Phantasien weitere Ausführungen geben, ohne daß seine Dialektik dieser Willkührlichkeit hätte Grenzen setzen können. Daher wundere ich mich, wie gelehrte Männer seine Phantasien nur auf Consequenz haben in Anspruch nehmen mögen.

2. Von Archelaos **), der entweder aus Milet oder aus Athen sein soll, ist noch weniger zu sagen. Er war Schüler des Anaxagoras und lehrte dann selbst etwa um Ol. 80 in Athen. Diogenes Laertes läßt ihn Lehrer des Sokrates sein, von welchem dieser manches entlehnt habe, für dessen Erfinder man den Sokrates halte ***). Seine physischen Phantasien sind denen des Anaxagoras sehr verwandt, doch leugnete er

*) Simpl. in phys. Arist. p. 31. b. 33. a. 32. b. Plut. decret. l. 4. c. 5. c. 16. 18. 24. Arist. de anima l. 1. c. 2.

**) Siehe wieder Wendt am angeführten Orte.

***) l. 2. 17.

Digitized by Google

die Selbstständigkeit und weltbildende Kraft des νοῦς, und setzt Wärme und Kälte als das erste. Die Kugelform der Erde und ihre Stellung gegen die Sonne soll er richtiger als Anaxagoras beurtheilt haben *).

In Rücksicht der praktischen Philosophie giebt ihm Diogenes L. **) schon den Spruch der Sophisten, das rechte und das schändliche sei nicht ursprünglich, sondern durch Menschensatzung bestimmt (τὸ δίκαιον εἶναι καὶ τὸ αἰσχρὸν οὐ φύσει ἀλλὰ νόμῳ). Aristoteles und Platon nennen ihn nicht, überhaupt genaueres von ihm ist uns nicht bekannt.

6. Die Sophisten.

§. 46.

Nun sind wir bis an die Jugendzeit des Sokrates, des Gründers der Atheniſchen Weisheit vorgerückt. In dieser Zeit wirkten die äußeren Staatsverhältnisse Griechenlands auf eine wesentliche Umänderung der philosophischen Ausbildung. Volk und Jugend fingen an ein ausgebreiteteres Interesse an der wissenschaftlichen Ausbildung zu nehmen. Die Wissenschaft und ihre Belehrung wurde mehr bürgerliches Geschäft, die Lehrer fingen an sich für ihre Mühe belohnen zu lassen, und das hatte seine natürlichen Folgen. Das Gewerbe brachte niedrige Nebeninteressen, Habsucht, Ehrgeiz, Prahlerei mit hinein, aber dagegen mußten auch die Gegenstände der Betrachtung und Belehrung mannigfaltiger und menschlich wichtiger werden. Man konnte nicht nur bei der alten σοφία in

*) Simpl. l. l. p. 6. b. p. 8. a. Plut. decret. l. 1. c. 3. Stob. Ecl. phys. p. 56. Origenes philosophumena c. 9.

**) l. 2, 16.

Digitized by Google

mythologiſchen Phantaſien über das Weltgebäude verweilen, ſondern der wiſſenſchaftliche Gedanke mußte ſich mehr der φρόνησις bemächtigen.

So vervielfältigte ſich die Zahl der Lehrer. Protagoras einer unter dieſen nannte ſich nicht mehr σοφὸς (Weiſer), ſondern σοφιστὴς (Lehrer der Weisheit). Sophiſtes wurde dadurch damals der allgemeine Name der philoſophiſchen Lehrer. Da aber nachher die Sokratiker gegen den Geiſt dieſer Lehrer ſtreitend auftraten, ſo wurde Sophiſt bald ein Partheiname, und erhielt dann die jetzt gebräuchliche Bedeutung des trüglich ſpitzfindigen.

Vor dem Volke mußte die öffentliche Rede die Hauptintereſſen der Belehrung beſtimmen. Die Lehrer konnten nicht mehr θεωρητικοὶ, ſtille betrachtende Denker und Erforſcher der Wahrheit bleiben, ſie mußten πολιτικοὶ, Geſchäftsmänner, Volksredner und Lehrer der Redekunſt werden. Daher unterſcheiden ſich dieſe Sophiſten in Phyſiologen und Lehrer der Weisheit, welche noch näher mit den alten Aufgaben verbunden blieben, und in Rhetoren, welche vorherrſchend den neuen Intereſſen huldigten. Dieſe letzteren, den Gorgias an der Spitze, kamen vorzüglich von Italien, wo ſchon lange der pythagoreiſche Bund dieſe Anregungen gegeben hatte, und die Lehrer zu Elea unter ähnlichen Geſchäftsverhältniſſen lebten. Hier war Zenon von Elea der erſte, der für Geld lehrte, (was eigentlich dem Gefühl der gebildeteren Griechen bei ihren Vorurtheilen für den freien Bürger zuwider blieb, und ſo an dem Haß der Sokratiſchen Lehrer gegen die Sophiſten bedeutend ſchuld hatte), und der in dieſer Weiſe Dialektik und Redekunſt betrieb. Seine Dialektik erhielt den größten Einfluß auf die der Sophiſten.

Die Lehrer dieſer Zeit haben verhältnißmäßig wenig geſchrieben, und von dieſen beſitzen wir nur unbedeutende

Digitized by Google

Bruchstücke einiger wenigen. Wir kennen sie fast nur durch die Gegenrede des Sokrates und der Sokratiker, welche sachgemäß mehr im Kampfe mit ihren Fehlern über sie urtheilen, als um die Verdienste der von dem Volke allgemein anerkannten Männer zu würdigen.

In den Interessen der Redekunst liegen Staatskunst, Sittenlehre, Sprachlehre, Dialektik. Sie haben das große Verdienst, mit lebendiger Rede alle diese Gegenstände in das Gebiet der freien wissenschaftlichen Forschung gezogen zu haben. Fortgesetzte Ausübung gab es schon, daß sie Sprache und Denklehre lebendiger fortbilden mußten, während die früheren mehr die Phantasie belebten oder beschränkten. Dabei sprachen diese Lehrer großentheils frei von Vorurtheilen, aber sie nahmen Welt- und Lebensansichten auf, wie sie in der Bildung ihres Volkes lagen, ohne eigenen Ernst der Wahrheitsforschung.

Sie werden wohl die Ethik und Politik mit wissenschaftlichem Gehalte auszubilden angefangen haben, aber ihre Redekunst war nur Ueberredungskunst, ihre Staatskunst Politik der Klugheit und des Rechtes der Stärkeren, ihre Ethik Lehre des Eigennutzes. So mögen sie auch die Sprachlehre und die angewandte Logik gefördert haben, aber vorherrschend blieb doch ein Spiel der skeptischen Dialektik mit Trugschlüssen.

In diesem sophistischen Geiste zeigt sich überhaupt eine allgemeine Stimmung, deren Fehler Großsprecherei und eine leichtsinnige Welt- und Lebensansicht war, der der Ernst für die Wahrheit fehlte. In dieser Weise galt hier allgemein der Spruch, das Recht bestehe nicht auf ursprünglich nothwendige Weise (φύσει), sondern nur nach Meinungen und Satzungen der Menschen (νόμῳ). Dieser Gedanke hat seinen richtigen Rückhalt darin, daß alles bestimmte positive Recht und jeder bestimmte positive Religions-

Digitized by Google

ligionsgebrauch von menschlicher Anordnung ist und kann so warnend dem religiösen Aberglauben und der falschen Vorliebe für das herkömmliche entgegen treten. Einseitig aufgefaßt führte er aber dort zur leichtsinnigen Verwerfung der Mythologie und der ganzen Volksreligion, zur leichtsinnigen Verwerfung aller sittlichen Grundwahrheiten und somit zu der Lehre, daß ein Jeder nur für seinen Vortheil, seine Ehre, seine Kraft zu sorgen habe. Demgemäß sagte Protagoras *): „Weise ist nicht derjenige, der durch seine richtigen Einsichten andern Menschen überlegen ist, denn das ist unmöglich, sondern der, der das scheinbare und wirkliche Böse in wahres oder scheinbares Gutes zu verwandeln versteht, überhaupt der den Menschen anstatt unangenehmer Vorstellungen angenehme zu geben vermag.“ Zu diesem kommt dann eine mit Spitzfindigkeiten der Trugschlüsse spielende und alle Sicherheit der menschlichen Erkenntniß aufhebende Dialektik um das eigenthümliche dieser Lehren zu vollenden.

Die meisten von diesen Rednern und Lehrern gewähren für die Geschichte der Philosophie kein näheres Interesse, schon weil wir zu wenig von dem eigenthümlichen der Einzelnen wissen. Wir verweilen nur bei zweien, dem Gorgias aus Leontium in Sicilien (Γοργίας ὁ Λεοντῖνος) und Protagoras (Πρωταγόρας) aus Abdera.

Gorgias war ein Schüler des Empedokles und soll, wie Platon im Menon sagt, zur Verbreitung von dessen Lehren beigetragen haben. In dem, was wir noch von ihm wissen, zeigt sich aber keine Spur davon. Außerdem war er mit den eleatischen Lehren bekannt, er lebte aber vorzüglich als ausgezeichneter berühmter Redner.

*) Platonis Theaet. p. 166. D. Steph.

Digitized by Google

Ol. 88, 2. kam er aus Italien als Gesandter nach Athen, und beredete die Athener zu dem Feldzuge nach Sicilien. Später lebte er als ein reicher und angesehener Mann in Larissa, in Thessalien, wo er 109 Jahre alt gestorben sein soll. Es ist uns von ihm nichts geblieben als einige Bruchstücke aus seinen Prunkreden und einige Auskunft über seine Dialektik, welches alles Hejnr. Eduard Foß in de Gorgia Leontino commentatio. Halae Sax. 1828. gesammelt und beurtheilt hat. Uns betrifft nur seine Dialektik, über welche uns Sextus Empirikus und das aristotelische Buch de Xenoph. Zen. et Gorgia c. 5. 6. Auskunft geben.

Hier können wir uns über die Dialektik der Sophisten im allgemeinen leicht verständigen. Die Philosophen hatten bis dahin die Wahrheit der Sinneserscheinungen beschränkt oder verworfen, und eine nothwendige Wahrheit dagegen gefordert, in Rücksicht dieser aber die Schwäche des Menschen beklagt. Es war es den Sophisten klar, daß die Sinneserkenntniß nur von subjectiver Bedeutung sei, alle andere Erkenntniß im Denken aber dem Menschen nur im Urtheil bestehe, welches doch von ganz willkührlicher Ausbildung bleibe, so daß man alles zu behaupten oder auch zu verwerfen jedesmal das entgegengesetzte zu behaupten im Stande sei. Da nun im bloßen Urtheilen für sich, wenn ihm kein Gehalt der unmittelbaren Erkenntniß in der Vernunft zu Grunde gelegt wird, kein Widerhalt der Wahrheit gegeben ist, so bleibt ihnen bloß das rhetorische Princip, das zu behaupten, was uns vortheilhaft ist. So sind diese zuerst auf die Leerheit der Denkformen, wenn diese ohne eine nothwendige Erkenntniß in der Vernunft gelten sollen, zurückgedrängt worden, und haben daher im allgemeinen das Thema aufgefaßt, welches später in den skeptischen Schulen so oft wiederholt

Digitized by Google

und ausgeführt wurde. Für eine leichtsinnige Weltansicht, welcher der Ernst der Wahrheitsliebe fehlt, war diese Ansicht ganz folgerichtig. Die Quellen der Erfahrung waren abgeleitet; die höhere nothwendige Wahrheit hat ihre Gewißheit aber nur immer im Geiste und kann durch äußere Mittel dem, der sie verleugnen will, nicht aufgezwungen werden. Ohne diesen Ernst der Wahrheitsliebe, den erst Sokrates wieder in die Philosophie einführte, hatten diese also ihren Schülern nur die Kunstfertigkeit zu zeigen und zu lehren, wie man mit bloßer Ueberredungskunst seinem Vortheil gemäß für und wider ein jedes zu sprechen habe.

§. 47.

So prahlte Gorgias, daß er auf jede Frage zu antworten wisse, und lehrte in seiner Schrift περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως, 1) daß gar nichts wirkliches sei, 2) daß wenn auch etwas wirklich wäre, es doch nicht erkennbar sei, und 3) wenn es auch erkennbar wäre, die Erkenntniß doch nicht mittheilbar sei [1]).

Das erste bespricht er nach den bekannten eleatischen Sätzen. Wäre etwas, so müßte es entweder μὴ ὄν oder ὄν oder beides zugleich sein. Nun ist das μὴ ὄν nicht nach den ersten eleatischen Sätzen. Das ὄν aber müßte entweder ewig oder entstanden sein. Wäre es ewig, so müßte es unendlich (ἄπειρον) sein. Das ἄπειρον aber kann nicht

1) Sext. adv. math. VII. §. 65 u. f. ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως τρία κατὰ τὸ ἑξῆς κεφάλαια κατασκευάζει· ἓν μὲν καὶ πρῶτον ὅτι οὐδέν ἐστι· δεύτερον ὅτι, εἰ καὶ ἔστιν, ἀνεπάληπτον ἀνθρώπῳ· τρίτον ὅτι εἰ καὶ καταληπτόν, ἀλλὰ τοίγε ἀνεξοίστον καὶ ἀνερμήνευτον τῷ πέλας. Arist. de Xen. Z. et G. c. 5.

Digitized by Google

im Raume sein (nach des Melissos Gründen) und was nicht im Raume ist, ist überhaupt nicht (nach Zenon's Gründen). Sollte es aber entstanden sein, so kann es nicht aus dem nicht Seienden, das widerspricht sich, aber auch nicht aus dem Seienden entstanden sein, denn dann war es ja schon; endlich aus dem nicht Seienden und Seienden zugleich ist in sich widersprechend.

Neben dem wendet er die Zenonischen Gründe auch noch so an. Was ist, müßte Eins oder Vieles sein. Eins kann es nicht sein, denn alles im Raum ist immerfort theilbar; Vieles aber auch nicht, denn das Viele besteht aus Einheiten. Dies ist weit schlechter als bei Melissos und Zenon nur sophistische Tändelei, weil jene den Grundgedanken der nothwendigen Wahrheit im Auge hatten, dieser nur mit der Willkührlichkeit des Urtheils spielt.

Für die zwei andern Sätze führt Gorgias zuerst bestimmter den Zweifel auf die Schwierigkeit, wie denn in der Erkenntniß der Gedanke (die Vorstellung) mit dem Sein der Dinge in Verbindung kommen könne (auf diese Hauptschwierigkeit alles Skepticismus) und dann noch auf die, wie das Wort mit dem Gedanken in Verbindung kommen könne. Seine Ausführung ist aber offenbar nur prahlendes Geschwätz ohne den Ernst des Zweifels, an den er nie gedacht hat.

Beim zweiten Satz geht er von dem eleatischen Satz aus: der Gedanke muß dasselbe sein mit dem gedachten Gegenstand, und macht dann Einwendungen dagegen. Er läßt sich nemlich zugeben, wenn das Gedachte wirklich ist, so kann das Nichtwirkliche nicht gedacht werden. Dann aber zeigt er, daß wir ja vieles, wie die Skylla und die Chimära denken, was nicht wirklich ist, und folgert, also wird nicht das Wirkliche gedacht. Aber seine

Digitized by Google

Voraussetzung taugt nichts. Es müßte heißen: wenn alles Gedachte wirklich ist, so kann das Nichtwirkliche nicht gedacht werden. Aber hier ist der Vordersatz falsch und sein Fehler, daß er für sein denken (διανοεῖν) denken, einbilden und denkend erkennen nicht unterscheidet. Recht gut stellt er aber in der Fortsetzung den allgemeinen Fehler heraus. Er sagt: so wenig wir das Geschene verwerfen, weil es nicht gehört wurde, so wenig dürfen wir das Gedachte verwerfen, weil es weder gesehen noch gehört wurde. Denkt sich jemand, ein Wagen laufe auf dem Meere, so muß er das für wahr halten, obgleich er ihn weder sieht noch hört. Und doch sei dies ungereimt. Hier nimmt er also schlechthin das Denkvermögen für ein unmittelbares Erkenntnißvermögen, vermengt es aber noch mit der Einbildungskraft.

Noch stumpfer erscheint für uns die Sophistication für den dritten Satz, indem er nur ausführt, daß die Rede weder der Gedanke noch das Ding sei, ohne irgend zu besprechen, daß sie ein äußeres Zeichen für den inneren Gedanken enthalte.

Doch werden wir ein letztes Urtheil über den ganzen Geist seiner Lehre nicht sicher geben können, da wir noch nicht genau wissen, zu welchem Zweck er diese sophistische Dialektik eigentlich ausgeführt hat. Der Titel seiner Schrift περὶ τοῦ μὴ ὄντος scheint wenigstens mit der eatischen Lehre verglichen nur dem zweiten Theil der Lehre entsprechen, welchem ein anderer vorhergegangen sein nnte περὶ τοῦ ὄντος, in welchem grade das Gegentheil n jenem auszuführen gewesen wäre.

§. 48.

Protagoras lebte lang auf Reisen, lehrte dann zu hen und stand vierzig Jahre lang in großem Ansehen,

Digitized by Google

als er aber in höherem Alter im Anfang einer Vorlesung sagte: von den Göttern vermag ich weder ob sie sind, noch welcher Art sie sind, zu sagen, denn vieles hindert dieses zu erkennen, die Dunkelheit und die Kürze des menschlichen Lebens *), wurde er als Gottesleugner von Athen verbannt (Ol. 92.), und seine Schriften wurden öffentlich verbrannt. Auf der Flucht verfolgt ertrank er, als er sich von Epirus entfernen wollte, 70 (oder nach andern 90) Jahre alt. Er scheint sich besonders nach Heraklitos gebildet zu haben, und schrieb mehreres. Wäre uns seine Lehre in Rücksicht der praktischen Philosophie, besonders in Rücksicht der Ethik, genauer bekannt, so würde er wohl, nach Platon, im Protagoras zu urtheilen, rühmlicher erwähnt werden müssen. Bestimmteres wissen wir aber von ihm auch nur in Rücksicht seiner Dialektik nach einigen Anführungen bei Platon, wenigern bei Aristoteles, nach einigen Stellen bei Sextus und einigen Worten des Diogenes Laertes.

So wie Gorgias mit den Verneinungen, spielte Protagoras mit den Behauptungen. Die Hauptsätze, welche uns von ihm blieben, sind: 1) der Mensch ist das Maaß aller Dinge, die ihm erscheinen; wie sie mir erscheinen sind sie mir, wie sie dir erscheinen sind sie dir [1]).

2) Jeder Behauptung ist eine andere entgegengesetzt [2]).

---

*) Sext. adv. math. IX. 56. Diog. Laert. l. 9, 51.

1) Plato Theaetet. p. 152. A. Steph. *πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι· τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι· τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστι.* Pl. Cratyl. p. 386. A. Steph. *πάντων χρημάτων μέτρον εἶναι ἄνθρωπον, ὡς ἄρα οἷα ἂν ἐμοὶ φαίνηται τὰ πράγματα εἶναι, τοιαῦτα μέν ἐστιν ἐμοί, οἷα δ' ἂν σοί, τοῖα δέ.* Sext. pyrrh. hyp. l. 1. 219 seq.

2) Diog. L. l. 9, 51. *πρῶτος ἔφη δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος, ἀντικειμένους ἀλλήλοις.*

Digitized by Google

3) Es giebt keinen Widerstreit [3]), denn redet ihr von derselben Sache, so seid ihr einig, redet ihr von verschiedenen Dingen, so streitet ihr nicht. Dies führt er denn besonders aus für den λόγος ἥττω καὶ κρείττω (oder τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν), das heißt für die Kunst des Redners für und wider jede Sache, besonders bei Rechtssachen streiten zu können. Er fordert, daß der Redner dieses lernen solle.

Zur Vertheidigung dieser Sätze scheint er nach Platons Schilderung im Theätetos sich vorzüglich auf des Herakleitos Fluß der Dinge berufen zu haben. Da nichts ist und alles nur wird, so bekommt jeder durch seine Empfindung eine andere Wahrnehmung von den Dingen, und jedem ist nur seine Wahrnehmung wahr. Alle Erkenntniß richtet sich also nur nach der besondern Auffassungsweise des Einzelnen, jedem ist das seinige wahr und dieses nach Belieben, da die Vorstellungen stets wechseln. Wofür er denn auch sagte: alles sei wahr (πάντα εἶναι ἀληθῆ), weil jedem das gilt, was er grade für wahr hält. Darum also finde kein Streit statt.

Diese Folgerungen wären nicht ungegründet, wenn nicht alle unsre Wahrnehmungen den Widerhalt der mathematischen Anschauung hätten, auf den hier nicht hingewiesen ist. Uebrigens behandelt Platon im Theätetos den herakleitischen Fluß der Dinge, den Satz des Protagoras, daß jedem Menschen das wahr sei, was ihm als wahr erscheine und die Meinung, alle Erkenntniß sei Empfindung oder Wahrnehmung (αἴσθησις), ganz als mit einander verbunden. Es ist aber klar, daß Protagoras seinen Satz, der Mensch sei das Maaß der Dinge, noch auf ganz andere Weise geltend machen konnte, vor-

3) l. l. 53. οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν.

Digitized by Google

zuglich durch die Willkührlichkeit jedes Urtheils und somit des Denkens, wogegen Platon nicht gesprochen hat, weder im Theätetos noch im Kratylos. Platon nemlich setzt, so wie er im Theätetos mit der Kenntniß des zukünftigen und im Kratylos mit der unveränderlichen Wahrheit im Sein der Dinge widerlegt, jenem Satze nur die objective Gültigkeit der Wahrheit selbst entgegen, aber dabei bleibt immer noch, daß jeder Mensch diese doch nur in seiner Weise denkend auffaßt, und darin seine eigenthümliche Meinung von der Wahrheit bekommt. Allerdings hat Platon den rechten Entscheidungsgrund gegen den Protagoras ausgesprochen, aber er hätte ihn dialektisch nur geltend machen können, wenn er die Mittelbarkeit und Unselbstständigkeit des Denkens und dann die unmittelbare Erkenntniß, auf der es ruht, dagegen stellte; werkthätig aber auch, indem er durch den Ernst der Wahrheitsliebe den Leichtsinn der Redekünstelei überwand, und hiedurch vorzüglich behielt seine Lehre endlich den Sieg.

Digitized by Google

Zweite Abtheilung.

Sokrates und die Sokratiker.

Erstes Kapitel.

Sokrates.

§. 49.

Bekanntlich ist es durch das ganze Alterthum anerkannt, daß Sokrates der Sohn des Bildhauers Sophroniskos zu Athen der erste und ausgezeichnetste unter allen Lehrern der Philosophie gewesen und geblieben ist. Er lebte als ein schlichter Bürger in seiner Vaterstadt und nur in dieser, den Sitten und Gesetzen seiner Vaterstadt treu im Krieg, wie im Frieden. Er verschmähte es, sich in reichere Kreise der Bürgerschaft und in höhere Stellen der Staatsverwaltung zu erheben, indem er den freien Unterricht der Jugend, der zur reinen Weisheit führt, für den alleinigen Beruf seines Lebens erkannte. So stand er mit freiem Muthe der Herrschaft der Dreißig gegenüber, als aber Athen seine Selbstständigkeit wieder erhalten hatte, traf den vielleicht zu allgemein ausgezeichneten Mann Haß und Neid eines großen Theils im Volke. Dies vermochte unbedeutende Kläger, ihn als Verderber der Religion und

Digitized by Google

Verführer der Jugend anzuklagen. Diese Anklage war ungegründeter als die gegen irgend einen der früheren, denn Anaxagoras und Protagoras lehrten doch von Gott auf eine dem herrschenden Aberglauben widerstreitende Weise, aber Sokrates hielt die Ergebenheit an die Sitten und Gesetze seines Vaterlandes so heilig, daß er auch in den Opfern und der Verehrung der Götter ganz den Gebräuchen derselben ergeben blieb. Als Verderber der Jugend konnte freilich ein beschränkter Geist ihn leichter verschreien, da er die Geister weckte zu einer höhern Weisheit als die, welche den gewöhnlichen Lebensansichten des Volkes entsprach. Die Richter verurtheilten ihn zum Tode, vorzüglich in aufwallendem Unwillen, weil er sich nicht vor ihnen demüthigte, sondern ihnen mit ruhigem Muthe Wahrheit sagte. Sein Freund Kriton öffnete ihm noch das Gefängniß, aber er wollte nicht entweichen. So starb er 70 Jahre alt (Ol. 95, 1.), auch im Tode noch den Gesetzen seines Vaterlandes treu, allen Zeiten ein Vorbild der Tugend und Weisheit.

Dieser Sokrates nun war originell im Lernen wie im Lehren. Seitdem Anaxagoras in Athen aufgetreten war, bildete und erhielt sich dort eine allgemeine wissenschaftliche Anregung, welche auch den Sokrates mit sich führte, ohne daß er irgend einer strengen schulmäßigen Auffassung sich hingab. Dies war seiner Zeit, wo noch so wenig wissenschaftlicher Gehalt fest ausgebildet war, der richtige Gang eines freien und starken Geistes. Aber auch lehrend ging er einen ähnlichen Gang, mit dem er bewundernswürdig weit und tief wirkte. Er nemlich schrieb nicht, und scheint auch gar keine schulförmige Lehrweise angenommen zu haben, sondern er suchte nur gesprächsweise die Geister zu wecken und zu leiten. Mit dieser freien Geisteskraft griff er nun unter so günstigen Ver-

Digitized by Google

hältnissen in die Denkweise seiner Zeit ein, daß er allgewaltig eine neue Lebensansicht und seine neue Dialektik zu der seiner Schüler machte, wodurch diese die Lehrer der folgenden Jahrtausende geworden sind.

So haben wir von Sokrates weniger zu erzählen, was er lehrte als wie er wirkte. Dieses bezieht sich auf zwei Hauptpunkte.

Erstens ist das anerkannteste, daß Sokrates der ganzen griechischen Philosophie dadurch ein anderes und höheres Interesse mittheilte, daß er die praktische Philosophie nicht nur in den Kreis der wissenschaftlichen philosophischen Forschungen mit hinein zog, sondern sie sogar zum alleinigen Zweck der philosophischen Forschungen erhob.

Cicero sagt nicht mit Recht, Sokrates habe die Philosophie vom Himmel herabgerufen und in die Städte und Wohnungen der Menschen eingeführt *), denn dies ist das Verdienst der Redner unter den Sophisten, aber das weit größere Verdienst des Sokrates besteht darin, daß er lehrte, das καλοκαγαθὸν bestehe φύσει, οὐ νόμῳ umgekehrt wie die Sophisten; daß er dem Leichtsinn ihrer Welt- und Lebensansicht den Ernst der höheren Weisheit in den Ideen des Schönen und Guten entgegensetzte, und zwar mit solcher Kraft und Klarheit, daß dieser Lebensansicht keiner seiner Schüler untreu wurde. Hiermit war denn zugleich auch sein Streit gegen die σοφία der Physiologen bestimmt.

Das zweite eben so wichtige ist seine Umänderung der Dialektik. Sokrates hat eigentlich erst in diese logische Denkweise eingeführt, welche wir gewohnt sind, allein unter dem Philosophiren zu verstehen, indem er sie

*) Tuscul. quaest. lib. 5, 3.

Digitized by Google

an den gemeinverständlichsten Betrachtungen der praktischen Philosophie einübte. Er führte dadurch zuerst in die wahre inductorische Ausbildung der philosophischen Gedanken ein, wodurch die Philosophie zur Wissenschaft wurde.

§. 50.

Ich will zuerst von der Dialektik sprechen. Wir haben gesehen, wie die früheren nur in darstellender, poetischer Weise ihre Gedanken von der Wahrheit aufstellten, gleichsam nur erzählend. Später entwickelte sich seit Zenon und Melissos der Anfang einer dialektischen Kunst dazwischen, aber die folgenden vertheidigten ihre Sache mehr durch den rednerischen Schmuck der Ueberredung als durch Ausbildung der Ueberzeugung, und die Dialektik blieb ihnen Waffe zur Vertheidigung und Widerlegung, wie Zenon sie zuerst gebildet hatte, sie wurde ihnen aber noch nicht das Werkzeug des Verstandes zur Erforschung der Wahrheit. Dafür fand erst Sokrates die Dialektik der klaren Entwickelung des eignen Gedankens im Selbstdenken. Jene bewaffneten ihre Schüler mit dem ἔλεγχος σοφιστικὸς, mit dem diese andere Leute irre führen und in Widersprüche verwickeln konnten, wogegen selbst des Sokrates Ironie fragend nur den eignen Gedanken des Schülers weckte und zur Ausbildung der Ueberzeugung leitete.

Ich meine indessen mit diesem Lobe nicht unmittelbar diese Ironie oder im allgemeinen die nach ihm benannte katechetische Methode. Das Lob der letzteren zur Ausbildung des denkenden Verstandes wird vielmehr leicht übertrieben. Sokrates Ironie ist nur eine besondere Wendung der katechetischen Methode mit erfindendem Gedankengang, bei welcher der Fragende die Miene annimmt,

Digitized by Google

sich belehren lassen zu wollen, durch die fragende Leitung der Gedanken aber dem Antwortenden seine Unwissenheit klar macht, oder seine Ueberzeugung besser ausbildet. Im allgemeinen ist die katechetische Erfragung der Wahrheit, ohne daß der Lehrer sie zuvor dem Schüler ausgesprochen hat, von guter Anwendung bei dem elementaren mathematischen Unterricht, wegen der Klarheit, der anschaulichen Einleuchtendheit der Wahrheiten, und eben so in dem Hauptfall des Sokrates bei der Besprechung einfacher Wahrheiten der Lebensklugheit und Lebensweisheit. Sobald es aber auf höhere Wahrheiten ankommt, die der Anschaulichkeit und der täglichen Lebenserfahrung entzogener sind, wird der Lehrer damit allein nicht viel ausrichten, er muß den Ueberblick der Gegenstände dem Schüler erst zeigen, und die feinere künstlichere Ausbildung der Sprache ihn lehren. So zeigt es denn auch die Anwendung bei Platon. Platon hatte eine solche Vorliebe für diese Weise seines Lehrers, daß er alle seine Betrachtungen in Gesprächsform mittheilt. Aber meisterhafte Entwickelungen des erfindenden Gedankenganges können wir nur in kleinen einzelnen Beispielen hervorheben, in den größeren Werken geht das Gespräch wie in der Politeia, den Gesetzen, dem Timaios bald in bloßen Lehrvortrag über, und in andern Fällen wird der Antwortende oft nur ein Jasager, von dem man manchmal, wie oft im Parmenides, nicht recht sieht, wie er zu seinem Ja komme.

Das neue in des Sokrates Dialektik liegt tiefer, es ist etwas für uns anfangs schwer erkennbares, weil wir durch die ganze Ausbildung unsrer Sprachen an die Sokratische Dialektik so gewöhnt sind, daß wir leicht meinen, die Menschen müßten seit jeher in dieser Form gedacht ha-

Digitized by Google

Dieser inductorische Fortgang vom Einzelnen zu allgemeinen Ansichten gewährt die Klarheit und Festigkeit des Sprachgebrauchs für allgemeine Begriffe, und damit hat Sokrates dem denkenden Verstande das Werkzeug bereitet, durch dessen geschickte Handhabung den Wissenschaften allmählich das hellere Licht und die Festigkeit gewonnen wurde.

§. 51.

Zweitens für des Sokrates Ausbildung der praktischen Philosophie müssen wir ihn theils den Physiologen, theils den Sophisten entgegenstellen. Sokrates stellte die himmlische σοφία der alten Lehrer zurück gegen die praktische Weisheit des Schönen und Guten, die nur in innerer Selbsterkenntniß gewonnen werden kann, und Sokrates stellte den Ernst der Ideale dieser Weisheit dem Leichtsinn der Sophisten entgegen.

Wir haben bemerkt, daß zwar von Anfang an die Wissenschaft ihre σοφία in den unwandelbaren Gesetzen des Himmels suchte, aber im Leben eine andere schlichte Weisheit der Gebildeten, der Gesetzgeber, der Dichter galt, welche einen schlichten Glauben an Recht, Tugend und Frömmigkeit, an göttliche Vorsehung und Vergeltung in sich hatte, auch in Gnomen ausgesprochen im Volke lebte.

Diese

ἐπιστήμην in sich enthalten; nach unserm Sprachgebrauch, ob sie widersprechend oder in anderer Art nur widerstreitend sind. Beim Widerspruch ist ἡ ἐπιστήμη beidemal dieselbe; z. B. ἐγκρατὴς und ἀκρατὴς, dieselbe Beschaffenheit wird das einemal bejaht, das anderemal verneint, hingegen σοφὸς und ἄφρων stehen nicht so gegeneinander, sondern nur in Widerstreit, dem unverständigen steht der verständige widersprechend entgegen, aber nicht jeder verständige ist weise.

Digitized by Google

Diese Weisheit steht anfangs, von der Wissenschaft wenig berührt, neben ihr, dann ziehen die Sophisten sie mit in den Kreis der wissenschaftlichen Betrachtung, aber großentheils, indem sie den guten Glauben, auf dem sie ruhte, erschüttern, indem sie das heilig gehaltene für willkührliches Menschenwerk erklären, und so ihre Waffen gegen die Wissenschaft und diese Weisheit zugleich richten. Dagegen wird Sokrates von dem Gedanken geführt, dieser Lebensweisheit allein das Recht zu geben, und für sie auch allein die Wissenschaft in Anspruch zu nehmen *). Mit dem letzteren tritt er den Physiologen entgegen, indem er den Naturwissenschaften, der Geometrie und Sternkunde nur so weit einen Werth zugesteht, als sie den Geschäften der Menschen nützen. Treffend läßt ihn Platon im Phädon sagen, er habe sich sehr für Physik interessirt, aber was er auch gemeint verstanden zu haben, sei ihm bei weiterem Nachdenken nur wieder undeutlich geworden. Er nannte jene Gegenstände das Göttliche (τὰ θεῖα), sagte aber, die Götter hätten nicht gewollt, daß Menschen dieses kennen sollten. Dieser Widerwille des Sokrates gegen die höheren physischen Betrachtungen hatte denn damals auch einen sehr guten Grund. Was die Physiologen auch versucht hatten auszubilden, das beruhte doch immer nur auf schwankenden willkührlich ersonnenen Hypothesen von höchst unsicherer, unklarer oder nur dichterischer Ausführung, sobald es nach Sokrates Worten über Feldmessung und Zeiteintheilung hinaus ging. Denn erst auf dem Boden der praktischen Philosophie mußte der Mensch besonnener wissenschaftlich denken lernen, um von da aus wieder mit besseren dialektischen Waffen auf jenes Feld der Weltanschauung zurück kehren zu können.

*) Xenophon. memorab. l. 1. c. 1. l. 4. c. 7.

Digitized by Google

Mit jener großen Gedanken weckenden Kunst bildete nun Sokrates die praktische Philosophie weiter. Hier giebt ihm Aristoteles *) das ganze Verdienst, die Wissenschaft angefangen zu haben. Wir müssen dies aber doch nur auf die wissenschaftliche Besonnenheit in den Begriffsbestimmungen beziehen. Die Griechen haben die Ethik nie wie die unsern in der Form der Pflichtenlehre ausgebildet, sondern die Lehre steht allen gemeinschaftlich wie in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles.

Die erste Frage ist, was ist τὸ τέλος, was ist das höchste Gut; dann folgt die Lehre von den Tugenden nach den Formen der Cardinaltugenden, endlich wird Liebe oder Freundschaft, φιλία, besprochen. Hier sind nun die Lehren von den Tugenden und der φιλία eigentlich allen dieselben, wir werden gleich sehen, daß eigentlich nur über das τέλος gestritten wurde. So liegt denn hier der Anfang der Wissenschaftlichkeit in der Erhebung der Rede über einzelne Gnomen zum Zusammenhang der Lehre von den Cardinaltugenden. Aber diese letztere muß älter sein als Sokrates, da er sie zwar hat, aber dabei polemisch behandelt; nach Platon scheint sie schon dem Protagoras eigen gewesen zu sein **).

Wir erkennen daher dem Sokrates an, einerseits die besonnene Entwickelung der Rede für die einfachste Lebensweisheit, und andererseits das erhabene Ideal des geistig Schönen und Guten, welches ihm wohl vor allem die Begeisterung der Schüler zuwendete. Die Sophisten rühmten die Tugend nur um ihres Nutzens willen, Sokrates dagegen pries ihren eigenen inneren Werth; zu-

*) Magn. mor. l. 1. c. 1.

**) Siehe meine Beiträge zur G. d. Phil. Heft 1. S. 34 u. f. S. 130 u. f.

Digitized by Google

λοκαγαθὸς zu sein, sei das um sein selbst willen zu fordernde, und darin liege das Wesen jeder Tugend *).

Wollen wir das besondere in des Sokrates praktischen Lehren besprechen, so dürfen wir uns doch wohl nur vorherrschend an des Xenophon Bericht halten. Ich meine zwar, daß Xenophon die Lehre zu todt ohne lebendige Erhebung des Geistes ausgesprochen hat, weswegen die Idee der Geistesschönheit und des innern Werthes der Tugend bei ihm nicht kräftig, nicht herrschend genug hervortritt, allein die Weise, wie Platon alles dies in höherem Schwung erscheinen läßt, ist für mein Gefühl überwiegend Platons Eigenthum.

Demgemäß nehmen wir die folgende Uebersicht.

In Rücksicht des höchsten Gutes sagte Sokrates: das unbezweifelteste Gut (ἀναμφιλογώτατον ἀγαθὸν) sei εὐδαιμονεῖν. Dieses εὐδαιμονεῖν schildert er, wie nachher Aristoteles, als das ganze sittliche Thun des Menschen. Der, sagt er, wirke erwünscht (πονεῖν ἡδέως), welcher Körper und Seele beherrschen lernte und gut für Haus, Freunde und Vaterland sorgt **). Aber das wesentliche in diesem εὐδαιμονεῖν liege nicht in äußerem Glück (εὐτυχία), sondern dagegen sei, nichts zu bedürfen, das Göttliche und das Göttliche das höchste (μηδενὸς δεῖσθαι θεῖον εἶναι, καὶ τὸ μὲν θεῖον κράτιστον). Vielmehr bestehe das εὐδαιμονεῖν wesentlich im Rechtthun (εὐπραξία).

Die Belehrung für diese εὐπραξία entwickelt er dann nach den Cardinaltugenden. Die Selbstbeherrschung (ἐγκράτεια) ist die Grundlage aller Tugend, die Tugen-

*) Xen. memor. l. 3. c. 9. §. 19. — τά τε γὰρ δίκαια καὶ πάντα ὅσα ἀρετῇ πράττεται καλά τε καὶ ἀγαθὰ εἶσιν.

**) Xen. mem. l. 2. c. 1. §. 19.

Digitized by Google

den werden aber besprochen unter den fünf Formen: Frömmigkeit (εὐσέβεια), Tapferkeit (ἀνδρεία), σωφροσύνη (Gesundheit der Seele), Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) und Weisheit (σοφία).

Die ἐγκράτεια ist bei Xenophons Sokrates enger, vorzüglich die Mäßigkeit, Enthaltsamkeit in Beziehung auf sinnliche Vergnügen und Habe *). Die σωφροσύνη hingegen hat ihm eine sehr edle und umfassende Bedeutung, sie ist die Tugend der ganzen edeln Ausbildung des Geistes **).

Sokrates Frömmigkeit spricht sich im einfachen Glauben an göttliche Vorsehung und Weltordnung, an Allwissenheit und Weisheit der φρόνησις ἐν παντί, so wie an Unsterblichkeit der Menschenseele, der unkörperlichen, von göttlichem Wesen (welche μετέχει τοῦ θεοῦ), aus, ohne sich vom Volksglauben loszureißen. So opferte er den Göttern dem Gebrauche gemäß, und der Glaube an Divination ließ ihm auch andere Phantasien von dämonischen Einwirkungen gelten, der Vorbedeutung von Träumen vertrauen, und einem warnenden Dämon folgen.

Bei der Rede von der Gerechtigkeit nahm er zwar δίκαιον und νόμιμον für dasselbe, aber er erkannte ein δίκαιον φυσικὸν (ein ursprüngliches Recht) an, wie z. B. das der Verehrung der Götter und der Eltern, der Verpflichtung der Dankbarkeit, der Anerkennung der Blutschande zwischen Eltern und Kindern, welches durch ungeschriebene Gesetze (ἀγράφους τινὰς νόμους) bestehe, die von den Göttern gegeben seien ***), so daß mit diesem

*) l. c. l. 1. c. 5. 6. l. 2. c. 1. l. 3. c. 5. l. 4. c. 5.

**) l. c. l. 4. c. 3. 4. 5.

***) Xen. mem. l. 4. c. 4.

Digitized by Google

letzten bildlichen Schutz des Gedankens der späteren Wissenschaft die Schwierigkeiten bereitet wurden.

Endlich eine Hauptlehre des Sokrates war, daß die Tugend nur Eine sei, und daß alle Tugend in der Weisheit bestehe, der Mangel des Menschen aber in der Unwissenheit liege. So erzählt Xenophon: er unterschied nicht zwischen σοφία und σωφροσύνη, sondern meinte, wer der Einsicht in das Schöne und Gute gemäß zu leben wisse, der sei σοφὸς und σώφρων. Auch sagte er, die Gerechtigkeit und jede andere Tugend sei σοφία [1]).

Wiederholt kommt Aristoteles *) hierauf tadelnd zurück und zeigt richtig, daß dem Menschen zur Tugend die Einsicht allein nicht genüge, sondern daß daneben die Willenskraft gebildet werden müsse, dem erkannten Guten Gehorsam zu leisten. Der Mensch wird stark in der Tugend durch die Gewöhnung zum Guten von Jugend auf, dabei lebt freilich alle Tugend in Einer, aber diese ist nicht die der Weisheit, sondern die des Gehorsams gegen das erkannte Gute, die Tugend der Ueberzeugungstreue, die Tugend der Reinheit des Herzens.

Platon behandelt nachher diesen Gedanken unter der Form, ob die Tugend gelehrt werden könne, besonders im Protagoras, wo er alle Tugend auf Weisheit zurückführt, und im Menon, wo er die Entscheidung hinzubringt, daß allerdings die bürgerliche Tugend des

1) l. c. l. 3. c. 9. σοφίαν δὲ καὶ σωφροσύνην οὐ διώριζεν, ἀλλὰ τὸν μὲν τὰ καλά τε καὶ ἀγαθὰ γιγνώσκοντα χρῆσθαι αὐτοῖς — σοφόν τε καὶ σώφρονα ἔκρινε. — ἔφη δὲ καὶ τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν ἄλλην πᾶσαν ἀρετὴν σοφίαν εἶναι.

*) Magn. mor. l. 1. c. 1. c. 35. Eth. Nic. l. 6. c. ult. ad Eud. l. 1. c. 5. Metaph. l. 13. c. 4.

Digitized by Google

Staatsmannes u. s. w. nicht lehrbar sei, da sie nur auf unsicherer und veränderlicher δόξα ἀληθὴς beruhe, die wahre Wissenschaft (ἐπιστήμη) aber erhalte der Mensch innerlich durch Erinnerung an den göttlichen Gedanken in seiner Seele, und in diesem allein die Weisheit als die höhere Tugend, welche gelehrt werden kann, die Tugend der Einsicht, des Philosophen.

Zweites Kapitel.

Die Sokratiker.

§. 52.

Sokrates Geisteserweckung wirkte großartig durch die ganze Geschichte der Philosophie, weil es ihm gelang, den Platon zum Schüler zu erhalten, und der große Schüler dem Lehrer so treu blieb, daß er stets das Schönste und Beste, welches er zu sagen wußte, dem Lehrer in den Mund legte.

Der erste Erfolg der sokratischen Lehre besteht aber in sehr mannigfaltigen Anregungen des Geistes. Wir haben unter den Sokratikern nur diejenigen zu nennen, welche ausgezeichneter bestimmte Ansichten theils der praktischen Philosophie, theils der Dialektik ausbildeten, und fangen mit der praktischen Philosophie an.

Sokrates hatte das Ideal der σοφία vom Himmel herunter als Ideal der καλοκαγαθία in das Leben der Menschen versetzt. So bildete sich die ernste wissenschaftliche Anerkennung der sittlichen Lebensansicht allen gemeinschaftlich. Tugend durch Selbstbeherrschung ist das höchste geforderte, und die Macht der Freundschaft zur schönen

Digitized by Google

Ausbildung des geselligen Lebens wird anerkannt. Eine gesunde selbstständige von keinem Aberglauben getrübte Weltansicht! Nur fehlte ihr noch die Anerkennung des wahren höchsten Princips der sittlichen Ideen. Denn so klar auch der Adel der menschlichen Vernunft anerkannt war, so blieb doch hier der Blick nur auf die Würde der Tugend der Selbstbeherrschung gerichtet, und die eigentliche Idee der persönlichen Würde, die Idee der persönlichen Gleichheit als Grundidee der Gerechtigkeit, somit der scharfe Pflichtbegriff blieb noch unerkannt *). So mußte bei dieser Ansicht des Lebens streitig bleiben, worein man den Grundgedanken des Guten, τὸ τέλος zu setzen habe, darnach traten die Schulen auseinander.

Alle fassen diese Forderung zuerst in der εὐδαιμονία, fragen aber dann, wodurch diese bestehe und zu gewinnen sei. Die Eudaimonie hat im griechischen Sprachgebrauch immer die Bedeutung des von Kant sogenannten bonum consummatum, sie ist das ganze vollendete Gut des Menschen. Hingegen das Princip des Guten, etwa Kants summum bonum, ist τὸ τέλος, und erst Aristoteles behauptet, die εὐδαιμονία selbst sei auch τὸ τέλος. Wenn wir also εὐδαιμονία mit felicitas und weiter mit Glückseligkeit übersetzen, so müssen wir diesen Sprachgebrauch wohl vom neuen besonders kantischen unterscheiden, nach welchem Glückseligkeit nur das Ideal der Befriedigung der Neigungen und des Strebens nach dem Angenehmen bedeutet.

Der Streit galt also, was τὸ τέλος sei. Da boten sich zwei Hauptansichten an. Entweder ging man (κατ' αἴσθησιν) von den sinnlichen Anregungen der menschlichen

*) S. m. Beiträge z. G. d. Phil. Heft 1. Einl.

Digitized by Google

Begierden aus, und nahm ἡδονὴ, Vergnügen, für das erste, oder man ging (κατὰ διάνοιαν) denkend von der Selbstständigkeit des Geistes aus, und bestimmte das Gute durch die Tugend, ἀρετήν.

Diese beiden Gedanken ließen dann jeder noch zwei Hauptwege der Anwendung zu. Der Philosoph nemlich, welcher das System bildet, hält entweder das betrachtende Leben (βίον θεωρητικὸν) für das höchste, und setzt dagegen das Geschäftsleben (βίον πολιτικὸν) zurück, oder umgekehrt, er macht das Geschäftsleben zur Hauptsache. Dem ersteren gelten dann Ideale der Seelenruhe, dem andern Ideale des thätigen Lebens.

So erhalten wir für die praktische Philosophie hier vier Formen der Systeme.

A. System des Genusses. Unter dem Princip: Genuß ist das unmittelbar Gute; wir handeln wie es nützlich ist, um zum Genuß zu gelangen und diesen zu sichern.

1) ἡδονὴ ἐν κινήσει, Hedonismus.

2) ἡδονὴ καταστηματικὴ, ἀταραξία.

B. Systeme καλοκαγαθίας. Das Geistesleben trägt seinen Werth in sich selbst.

3) ἀρετὴ ἐν κινήσει, πρᾶξις.

4) ἀρετὴ καταστηματικὴ, ἀπαθία.

Das leichtsinnigste von diesen Systemen ist der Hedonismus. Die Nothwendigkeit der Idee des Guten nicht beachtend wird nur der sinnliche Anfang aller Lust und Begierde auch als Ursprung aller Vorstellungen vom Guten vorausgesetzt. Wird aber damit das ganze Leben des Menschen ruhig verglichen, so führt auch diese Ansicht unter dem Kathartikon: genieße mit Mäßigung, zu einer reinen Moral. Man erkennt die Tugenden für den Einzel-

Digitized by Google

nen und für das gesellige Leben als das unentbehrliche Hülfsmittel, das Vergnügen zu erhalten und zu sichern, und das Leben in der Freundschaft als das höchste des Genusses. Aber Würde und Begeisterung für die Ideen des Guten fehlt dieser Lebensansicht. Sie wurde von Aristippos und dessen Kyrenaischer Schule unter allen ihren Hauptfarben ausgebildet.

Das System der Ataraxie ist ernster. Obgleich es auch nur von dem sinnlichen Anfang unsrer Begierden ausgeht, faßt es diesen Gedanken doch nur negativ für die Anwendung. In Seelenruhe besteht das allein sichere Wohlbefinden, diese kann aber nicht erhalten werden, so lange das Leben von Gemüthsbewegungen erschüttert und von Leidenschaften beunruhigt wird. So muß hier vorzüglich gegen den Aberglauben geeifert, dann aber auch anerkannt werden, daß nur die Tugenden den Schutz gegen Gemüthsbewegung und Leidenschaft zu gewähren vermögen. Indem dies hier nun aber vorzüglich nur durch die Ruhe der Selbstbeherrschung erhalten werden kann, nähert dieses System bei seinen ernstesten Lehrern sich sehr dem der Apathie. Demokritos lehrte in dieser Weise, ihm folgte später Epikuros, und auf den gleichen Gedanken führte Pyrrhon die ganze skeptische Schule.

Alle treueren Sokratiker erkennen den innern Werth der Tugend an, doch müssen wir noch die einseitige Ansicht der Apathie von der der lebendigen Tugend unterscheiden.

Die niedrigste unter diesen Ansichten ist die des Anisthenes und der kynischen Schule, indem diese nur negativ gegen die Sinnenlust sprachen, Bedürfnißlosigkeit zum Ideal erhebend, und also eine Apathie ohne Anerkennung der inneren Würde. Höher wurde aber das Ideal der Apathie ausgebildet von der Megarischen Schule, und besonders von Zenon von Kittion

Digitized by Google

und seiner stoischen Schule. Denn diese faßten in der Apathie das eigenste Ideal der griechischen Ethik, in der stolzen Kraft ruhiger Selbstbeherrschung, welche frei von aller Leidenschaft jeder Gemüthsbewegung überlegen bleibt.

Endlich die richtigste und lebendigste Entwickelung der Lehre ist die der ἀρετὴ ἐν κινήσει, welche rein jeder Tugend eigenen innern Werth anerkennt. So wollten es Sokrates und Xenophon, und auf diesem Wege führte Platon weiter. Allein dieser eigentlich praktischen Ethik steht der Mangel der Anerkennung der persönlichen Würde am bestimmtesten im Wege. Es fehlt der selbstständigen Tugendpflicht am Gegenstand, und der Gegenstand des Lobes bleibt nur die Kraft der Selbstbeherrschung. Daher wird diese Lehre fast in allen Schulen nur auf die Apathie zurückgedrängt, welcher allein κατορθώματα der Stoiker gehören, während für allen positiven Gehalt des thätigen Lebens nur καθήκοντα bleiben. Eben so drängt dies die passiv urtheilenden nur auf die ἀταραξία zurück.

Was den Verlauf der Sokratischen Lehre in Dialektik und der ganzen theoretischen Philosophie betrifft, so sind die Richtungen des Antisthenes und der kynischen Schule, des Eukleides nebst seiner megarischen Schule, des Pyrrhon zum Skepticismus und des Platon neben einander zu beachten.

Dabei ist aber eigentlich schon von jetzt unser Blick fast nur auf Platon gerichtet, weil wir von den andern allen gar zu dürftige Nachrichten behalten haben, indessen wollen wir dies wenige voraus besprechen, nur von Pyrrhon wird bequemer später bei den skeptischen Lehren die Rede sein.

Digitized by Google

a. Antisthenes und die Kyniker.

§. 53.

Antisthenes, ein Athener, war anfangs Schüler des Gorgias, dann aber ein sehr eifriger Anhänger des Sokrates. Ein tapferer Mann, wie es scheint ohne viel Talent, der sich in warnenden und strafenden Reden gefiel, und wohl mehr Freude an der Prahlerei mit einfacher Sitte und an einem auffallenden Aeußeren als an der Wahrheit hatte, weswegen man ihn und seine Schüler die Hunde nannte. Indessen bildete er doch eine einseitige Ansicht der sokratischen Ethik consequent aus, und dies sichert ihm durch die Nachfolge der Stoiker eine Stelle in der Geschichte der Philosophie. Er hielt sich nemlich ganz an des Sokrates Spruch: Bedürfnißlosigkeit ist göttlich, und am wenigsten bedürfen das gottähnlichste. Daraus leitete er die Anforderung an Einfachheit der Sitte bis zur Rohheit ab, indem er der Natur gemäß zu leben (τὸ ζῆν κατὰ φύσιν) zum Gesetz machte, und in der Naturgemäßheit die Tugend fand. Damit gab er seiner kynischen Schule das Spielgeräth. Er lehrte (um Ol. 100) in Athen im Gymnasium Kynosarges.

Diogenes Laertes erzählt im sechsten Buche von ihm und mehreren seiner Schüler. Daraus sieht man, daß er vielerlei geschrieben hat, aber das erzählte gewährt kein wissenschaftliches Interesse. Die Kyniker sollen nur die ethische Lehre anerkannt, alle physische und dialektische, Geometrie und Musik dagegen verworfen haben*). Allein auch das ethische, was hier auf Antisthenes Namen ausgesprochen wird, enthält nur einige Gnomen, und ist

*) l. 6, 103.

Digitized by Google

nicht von tieferer Bedeutung. So sagte er nur, das höchste Gut sei, der Tugend gemäß leben, diese Tugend das einzig gute, das Laster allein das böse, alles andere gleichgültig, ohne daß wir sehen, wie in der Ausführung der Lehre dieses mit der Forderung, nichts zu bedürfen und der Natur gemäß zu leben, in Verbindung gebracht worden sei *).

Cicero schreibt ihm einmal eine Schrift περὶ φύσεως zu, in welcher er Einen ursprünglichen Gott, aber viele Volksgottheiten gelehrt haben soll **). Was diese Behauptung ihm aber eigentlich bedeutet habe, sehen wir nicht.

Endlich kommt bei Aristoteles eine Anführung in Rücksicht auf Antisthenes Streit gegen die Dialektik vor, nach welcher er, wie Aristoteles sagt, auf eine unbeholfene Weise, den Gebrauch der allgemeinen Begriffe bestritten zu haben scheint. Nichts, läßt Aristoteles ihn sagen, werde richtig ausgesagt, als nur im einzelnen Verhältniß das Eine von Einem. So daß es keinen Widerspruch und wohl auch keinen falschen Satz gebe ***). Und an anderer Stelle: von dem Gegenstand selbst sei keine Erklärung möglich, denn die Erklärung sei ein Gedanke von weiterem Umfang, sondern nur, von welcher Art

*) l. l. 104. τὸ τέλος εἶναι κατ' ἀρετὴν ζῆν.

**) de nat. deorum l. 1. c. 5. Antisthenes in eo libro, qui physicus inscribitur, populares deos multos, naturalem unum esse dicens, tollit vim et naturam deorum.

***) Metaph. l. 5. c. 29. Ἀντισθένης ᾤετο εὐήθως, μηδὲν ἀξιῶν λέγεσθαι, πλὴν τῷ οἰκείῳ λόγῳ ἓν ἑφ' ἑνός· ἐξ ὧν συνέβαινε μὴ εἶναι ἀντιλέγειν, σχεδὸν δὲ μηδὲ ψεύδεσθαι. Gewiß meint auch Platon im Sophistes p. 251. mit dem schwerköpfigen Alten den Antisthenes.

Digitized by Google

ein Gegenstand sei, lasse sich gelegentlich lehren, zum Beispiel was das Silber sei, lasse sich nicht sagen, wohl aber, daß es dem Zinn ähnlich sei *).

Hier ist die erste Behauptung jedenfalls sehr ungeschickt, bei der zweiten aber fehlt der Zusammenhang. Es könnte vielleicht ganz richtig nur die Unmöglichkeit der Definition eines einzelnen Dinges und die Nothwendigkeit unmittelbarer Merkmale gemeint sein.

Nach einigen Anspielungen bei Platon scheint er sich in Schriften über die Sprache mit den allgemeinen Begriffen nicht haben zurecht finden zu können. Vergleichen wir nun diese Andeutungen mit der späteren Logik der Stoiker, so wird wahrscheinlich, daß Antisthenes mit seinen Sätzen, die nur Eines von Einem aussagen, wohl die Grundlage jener Lehre gegeben haben kann, worin mit Uebersehung des quantitativen Unterschiedes der Urtheilsformen alles Urtheilen und Schließen unbeholfen durch die singulären und die hypothetischen Formen begründet werden soll.

b. Aristippos und die Kyrenaiker.

§. 54.

Aristippos, ein reicher Jüngling aus Kyrene, kam nach Athen, um den Sokrates zu hören. Nachmals wurde er (um Ol. 100) der Lehrer der kyrenaischen Schule, indem er des Sokrates Lehre praktisch einseitig über den jedonistischen Grundgedanken, daß Vergnügen das un-

*) l. c. l. 8. c. 3. ὅτι οὔκ ἐστι, τὸ τί ἐστιν ὁρίσασθαι (τὸν γὰρ ὅρον εἶναι λόγον μακρόν·) ἀλλὰ ποῖον μὲν τί ἐστιν ἐνδέχεται καὶ διδάξεται, ὥσπερ ἄργυρον, τί μέν ἐστιν οὐ, ὅτι δὲ οἷον κασσίτερος.

Digitized by Google

mittelbar Gute, Schmerz das unmittelbar Schlechte sei, ausbildete, wie Cicero sagt: atque ab Aristippo Cyrenaici, atque Annicerii omne bonum in voluptate posuerunt, virtutemque censuerunt ob eam rem esse laudandam, quod efficiens esset voluptatis *).

Von der Ausführung dieser Lehren wissen wir genaueres fast nur durch Diogenes Laertes **), der aber in seiner gewohnten oberflächlichen und zerstreuten Weise erzählt. Die natürliche Charakterlosigkeit und der Leichtsinn dieser hedonistischen Lebensansicht erscheint in allen Ausführungen. Diogenes stellt die Lehren mehrerer Secten, der Kyrenaiker des Aristippos, der Schüler des Hegesias, des Annikeris und des Theodoros Atheos neben einander.

1. Aristippos scheint selbst nur ohne strengeren wissenschaftlichen Zusammenhang den allein unmittelbaren Werth des Vergnügens geltend gemacht, und damit die Forderung der Mäßigung in allen Dingen verbunden zu haben. Die Schüler, besonders sein Enkel, Aristippos Metrodidaktos, der Sohn und Schüler seiner Tochter Arete, werden wohl erst die Lehre systematischer geordnet haben. Diese verwechseln nun den sinnlichen Anfang von Lust und Begierde mit dem Ursprung unsrer Vorstellungen vom Guten und Schlechten. Darum lehren sie ***):

Das Vergnügen (ἡδονή) suchen wir, den Schmerz (πόνος) fliehen wir; Vergnügen ist der Zweck jedes lebendigen Wesens. Die Vergnügen sind theils körperliche

*) de officiis l. 3. c. 33.

**) l. 2, 65 seq.

***) Diog. L. l. 2, 86 seq.

Digitized by Google

(σωματικαὶ), theils geistige (ψυχικαὶ), aber die ersteren sind die unmittelbaren und mächtigsten, gegen welche die anderen sehr zurückstehen. Diese Vergnügen haben allein unmittelbaren Werth; Reichthümer und Tugenden gelten nur, in wiefern sie Vergnügen bringen. Vergnügen aber besteht nicht etwa nur (wie Epikuros lehrte) in der Abwesenheit der Schmerzen (ἡδονὴ καταστηματικὴ), die der schlafende auch hat, sondern in bewegten Genüssen (ἡδονὴ ἐν κινήσει). So ist das Gute selbst (τὸ τέλος) der einzelne Genuß (ἡδονὴ ἐν μέρει) und nicht die εὐδαιμονία, welche erst aus diesen Genüssen zusammengesetzt wird, und nur durch sie ihren Werth erhält; das Vergnügen selbst aber ist wohlgefällig und gut (ἡ ἡδονὴ δι' αὐτὴν αἱρετὴ καὶ ἀγαθὸν), wenn es gleich aus dem schändlichsten entspringt.

Die εὐδαιμονία besteht also in der Vereinigung aller Vergnügen und der Abwesenheit aller Schmerzen. Diese Vereinigung ist aber schwer zu erhalten, darum bedürfen wir der Weisheit (φρόνησις) und jeder Tugend. Nichts ist ursprünglich (φύσει) recht, schön oder häßlich (δίκαιον, ἢ καλὸν ἢ αἰσχρὸν), sondern nur nach Verordnung und Gewohnheit (νόμῳ καὶ ἔθει). Ein ehrbarer Mann (σπουδαῖος) thut daher nichts unschickliches wegen des zu befürchtenden Schadens und um der Meinung willen.

So wird der Weise nicht immer im Vergnügen, der Thor nicht immer im Schmerz leben, aber der Weise doch mehr im Vergnügen. Denn alles, was auf Wahn (δόξα κενὴ) beruht, wie Leidenschaft, Neid, Aberglaube, wird den Weisen nicht treffen, wohl aber Trauer und Furcht, die natürlich entstehen.

Ferner sagt Diogenes, die Naturlehre verwarfen sie (wie Sokrates), weil die Erkenntniß der Natur unerreichbar sei, die logischen Untersuchungen sollen sie

Digitized by Google

nach einigen ihres Nutzens wegen beibehalten, nach andern ebenfalls verworfen haben, denn um geschickt reden zu lernen, um Aberglauben und Todesfurcht von sich abzuhalten, lange die Einsicht in das Wesen des Guten und Bösen hin *).

Endlich wird bemerkt, daß sie, in Rücksicht der Erkenntniß auch ganz bei den Empfindungen geblieben seien. Nur die Empfindungen seien erkennbar, nicht die Ursachen derselben, daher bleiben unsre Urtheile nur an die Empfindungen gebunden **).

2. Die jüngeren Lehrer der kyrenaischen Schule änderten die Entwickelung der Lehre auf verschiedene Art.

Ein Schüler des Aristippos Metrodidaktos, Theodoros Atheos (Θεοδώρος Ἄθεος), der aber nach Suidas auch den Bryson, den Zenon und den Pyrrhon, nach Diogenes den Annikeris gehört haben soll, und um Ol. 120 lehrte, hat nach Sextus Empiricus ***) die Lehre von der nur subjectiven Bedeutung der Empfindungsvorstellungen (mir kommt etwas süß vor, aber es ist nicht süß) mit Ueberseh̃ung der mathematischen Vorstellungen genauer zu der Lehre, daß wir nur Veränderungen in uns vorstellen, ausgebildet, weshalb Sextus sagt, daß er kein allgemeines κριτήριον der Wahrheit zugegeben habe, indem wir nur die Empfindungsvorstellungen besitzen, welche aber, verursacht durch dasselbe Ding, für verschiedene Menschen ganz verschieden ausfallen; so daß er hierin dem Pyrrhon nahe verwandt ist.

Die

*) Diog. L. l. 2, 91. Sext. Emp. adv. math. VII. 11, 15.

**) Diog. L. l. 2, 92. τὰ τε πάθη καταληπτά — οὐκ ἀφ' ὧν γίνεται. Cicero acad. quaest. IV. c. 7. 46.

***) adv. math. l. 7. §. 191. seq.

Digitized by Google

Die Grundlehren der praktischen Philosophie soll er nach Diogenes *) etwas ernster als die früheren geordnet haben. Den unmittelbaren Werth (τὸ τέλος) fand er in der Freude (χάρα), den Unwerth in der Betrübniß (λύπη), so wie erstere der Weisheit, die andere der Thorheit zu Theil werde. Gut seien Weisheit und Gerechtigkeit, böse die entgegengesetzten Eigenschaften, Vergnügen (ἡδονή) und Schmerz (πόνος) aber ein mittleres (μέσον) zwischen beiden. Dies würde also consequent eine auf Selbstzufriedenheit gestellte Lehre gegeben haben, allein er scheint sich mehr darin gefallen zu haben, seine Schüler mit ethischen Paradoxen zu unterhalten. So sagte er: Freundschaft bedeute nichts, denn der Weise bedarf ihrer nicht und der Thor weiß sie nicht zu brauchen. Der Weise wählt nicht den Tod fürs Vaterland, denn dem Nutzen der Thoren wird er seine Weisheit nicht opfern; sein Vaterland ist die Welt. Diebstahl, Ehebruch, Tempelraub wird der Weise seiner Zeit begehen, denn keines von diesen sei an sich (φύσει) schändlich, sondern nur nach der gemeinen Meinung, welche doch einzig geordnet ist, um die Thoren im Zaum zu halten.

Theodoros erhielt den Beinamen Atheos und seine Schüler den der Atheisten, wie Plutarchos **) sagt, weil sie kein unvergängliches Wesen (ἄφθαρτον) für möglich hielten, sonst wohl auch, weil sie gegen den gemeinen Volksglauben sprachen, und wahrscheinlich, weil ihr Leichtsinn die Religion so wenig schonte wie die Ethik.

3. Etwas später als diese leichtsinnigen Vertheidiger des Hedonismus lebte Hegesias (Ἡγησίας), der diese

*) l. 2, 98.

**) adv. Stoicos T. II. p. 1075.

Digitized by Google

κλείδης) von Megara, die elische Schule des Phaidon (Φαίδων) von Elis, und die eretrische Schule des Menedemos (Μενέδημος) von Eretria zu nennen. Von diesen ist noch unangenehmer zu erzählen als von den vorigen, da die gebliebenen Nachrichten noch unbefriedigender sind. Nur bei den Megarikern können wir etwas verweilen, da wir von der Lehre der andern gar nichts wissen. Phaidon, der in Elis lehrte, ist ein unmittelbarer Schüler des Sokrates; seines Schülers Pleistanos Schüler ist Menedemos, der als angesehener Mann zu Eretria lebte und lehrte. Philosophisches wissen wir nichts von ihm, als daß er nur die einfachen (ἀξιώματα ἁπλᾶ) also kategorischen und bejahenden Urtheile gelten ließ, die verneinenden verwarf, und die andern nur für Zusammensetzungen erklärte *). Ja nach Simplicius werden diese einfachen Urtheile gar nur zu identischen, wie Mensch ist Mensch, weiß ist weiß **).

1. Eukleides war Schüler des Sokrates und Freund des Platon. In seiner Schule werden genannt Eubulides (Εὐβουλίδης) von Milet, Alexinos (Ἀλεξῖνος) von Elis, Euphantos (Εὔφαντος), Apollonios Kronos (Ἀπολλώνιος Κρόνος), Diodoros Kronos (Διόδωρος Κρόνος), Stilpon (Στίλπων) von Megara, Dryson oder Bryson (Βρύσων) Stilpons Sohn und Kleinomachos (Κλεινόμαχος), welche alle zwischen Ol. 95 und 120 lebten.

Aus den wenigen Andeutungen, die wir von der megarischen Lehre haben, ist doch, wie Spalding zuerst zeigte, klar, daß sie großentheils von den eleatischen Lehren ausgegangen ist. Von Eukleides erhellt dies

*) Diog. L. l. 2, 135.

**) in phys. Arist. p. 20.

Digitized by Google

aus dem einzigen Spruch, der uns von ihm geblieben ist, auch wird erzählt, daß er vorzüglich den Parmenides studirt habe, die folgenden finden wir aber besonders mit Zenon's Dialektik beschäftigt. Die ganze Schule hat den Namen der streitsüchtigen, eristischen, erhalten, weil sie vorherrschend logische Streitigkeiten führten. Nur davon wird uns einzelnes erzählt, von ihrer praktischen Lehre kaum zwei Worte.

Von Eukleides hat nur Diogenes *) ein Paar Sätze.

Er sagte: Eins ist das Gute mit vielen Namen benannte; hier Weisheit, dort Gott, anderswo Vernunft und so weiter. Dem Guten entgegengesetztes aber ließ er nicht gelten [1]).

Wie er aber diesen eleatisch klingenden praktischen Gedanken gebraucht habe, wissen wir nicht. Er mag vielleicht schon wie Stilpon dem strengsten System der Apathie gefolgt sein.

Außerdem macht Diogenes nur noch zwei logische Bemerkungen über ihn.

Die erste ist, daß er Beweise nicht in ihren Voraussetzungen, sondern nur in ihren Schlußsätzen angegriffen habe [2]). Eine Maxime offenbar des Streitsüchtigen, dem es nicht eben um die Wahrheit zu thun ist.

Nach der andern erklärte Eukleides die Gleichnisse für unbedeutend durch die oberflächliche Einwendung: sie

*) I. 2, 106.

1) οὗτος ἓν τὸ ἀγαθὸν ἀπεφαίνετο πολλοῖς ὀνόμασι καλούμενον· ὁτὲ μὲν γὰρ φρόνησιν, ὁτὲ δὲ θεὸν, καὶ ἄλλοτε νοῦν, καὶ τὰ λοιπά· τὰ δ' ἐναντία τοῦ ἀγαθοῦ ἀναίρει, μὴ εἶναι φάσκων.

2) ταῖς δὲ ἀποδείξεσιν ἐνίστατο, οὐ κατὰ ἐπιμονὴν, ἀλλὰ κατ' ἐπιφοράν.

Digitized by Google

vergleichen entweder das ähnliche oder das unähnliche; im ersten Fall werde nicht ähnliches sondern vielmehr zweimal dasselbe gesagt, im andern Fall sei die Zusammenstellung überflüssig *).

2. Des Eukleides Schule scheint sich meist nur mit logischen Untersuchungen abgegeben zu haben, nur Stilpon wird auf eine ausgezeichnete Weise erwähnt.

Bei Eubulides läßt uns Diogenes von den bei den Sophisten, bei diesen Megarikern und bei einigen Stoikern so viel besprochenen Trugschlüssen reden, indem er gleichsam nur im Vorbeigehen *) erzählt, er habe viel mit Aristoteles gestritten, und ihm gehören folgende Trugschlüsse: der Lügner (ψευδόμενος), der Betrüger (διαλανθάνων), die Elektra, der Verhüllte (ἐγκεκαλυμμένος), der Haufenschluß (σωρείτης), der Gehörnte (κερατίνη) und der Kahlkopf (φαλακρός).

Dies ist aber schlecht aufgezählt; es sind nicht sieben sondern nur vier Arten Trugschlüsse, denn 1) der Lügner und der Betrüger, 2) Elektra und der Verhüllte, 3) der Haufenschluß und der Kahlkopf sind derselbe Schluß.

Denn der Lügner lautet: wenn jemand sagt, ich lüge, und er sagt die Wahrheit daran, so lügt er und lügt doch nicht, denn er sagt die Wahrheit. Und der Betrüger: wenn jemand sagt, ich betrüge, und sagt die Wahrheit daran, so betrügt er und betrügt doch nicht.

Ferner Elektra und der Verhüllte: kennst du diese Verhüllte? Nein. Kennst du die Elektra? Ja. Du widersprichst dir; diese Verhüllte ist Elektra.

---

3) καὶ τὸν διὰ παραβολῆς λόγον ἀνῄρει. λέγων ἤτοι ἐξ ὁμοίων αὐτὸν, ἢ ἐξ ἀνομοίων συνίστασθαι. καὶ εἰ μὲν ἐξ ὁμοίων, περὶ αὐτὰ δεῖν μᾶλλον, ἢ οἷς ὅμοιά ἐστιν ἀναστρέφεσθαι· εἰ δ' ἐξ ἀνομοίων, παρέλκειν τὴν παράθεσιν.

*) l. 2, 108.

Endlich der Sorites und Kahlkopf; der erste zählt Waizenkörner zusammen zum Haufen, der andere Haare vom Kopfe ab zum Kahlkopf.

Der Gehörnte bedeutet hier nicht das Dilemma als syllogismus cornutus, sondern nach Diog. Laërt. l. 7, 187. den Trugschluß: was du nicht verloren hast, das hast du noch? Ja. Hörner hast du nicht verloren? Nein. Du hast Hörner. Dich zweifelt Diogenes, ob wir dies Geschenk dem Scharfsinn des Eubulides oder des Chrysippos zu danken haben.

Der Pseudomenos kann unter allen diesen Witzen immer als der beste gelten, weil der Widerspruch im Schlußsatz am einfachsten in die Voraussetzungen gelegt ist, auch hat er den Alten am meisten zu thun gemacht. Wenn aber Tennemann sagt, daß selbst Aristoteles ihn für unauflöslich gehalten habe *), so thut er ihm zu viel. Es ist ja nach Aristoteles ein ganz einfaches sophisma ignorationis elenchi **). Tennemann meint wohl die Stelle der Nikomachischen Ethik l. 7. c. 3. Aber dort wird dieser sophistische Spruch nur beiläufig bei der Betrachtung erwähnt, wie das gemeine Urtheil durch die Verbindung von Verneinungen in Schwierigkeiten verwickelt werden könne. Aristoteles kommt dort bei der Unterscheidung von ἀκρασία und ἀκράτεια eigentlich nur auf den sophistischen Satz, daß die Verbindung zweier Fehler zum Beispiel der ἀφροσύνη und ἀκρασία gelegentlich eine Tugend genannt werden könne. Denn wenn der thörichte ἀκρατὴς seiner Thorheit untreu wird, so thut er das nicht thörichte also das rechte. Ich bemerke dies hier genauer, weil ich behaupten muß, daß alle die Schwierig-

*) Gesch. d. Phil. B. 2. S. 145.

**) de elench. sophi. c. 5. 4.

Fehlen und Spiele der Späteren mit den Trugschlüssen, wie besonders die des Chrysippus, hätten wegfallen müssen, wenn des Aristoteles Buch von dem sophistischen Elenchos von diesen gekannt gewesen wäre.

3. Philon und Diodoros haben etwas mehr als Aristoteles über das hypothetische Urtheil (ἀξίωμα συνημμένον) festgesetzt *), jedoch nichts genügendes. Philon unterscheidet vier Fälle: dieses Urtheil ist wahr, wenn Vordersatz und Nachsatz beide wahr oder beide falsch sind; es ist falsch, wenn der Vordersatz wahr, der Nachsatz falsch; viertens ist es wahr, wenn der Vordersatz falsch und der Nachsatz wahr. Z. B. für das erste, wenn es Tag ist, ist es hell, für das zweite, wenn die Erde fliegt, so hat sie Flügel, für das dritte, wenn es Tag ist, ist es Nacht; für das vierte, wenn die Erde fliegt, so existirt die Erde. Hier sind nach bloß logischer Wahrheit die drei ersten Regeln richtig, aber diese Betrachtungsweise selbst ist unzulänglich. Bei der Wahrheit oder Falschheit hypothetischer Urtheile kommt es zunächst nicht auf die Wahrheit oder Falschheit der Vordersätze und Nachsätze, sondern nur auf die Wahrheit oder Falschheit der Consequenz, der Abhängigkeit der Folge vom Grunde an. Dies sieht man an der Unzulänglichkeit der letzten Regel. Philon sah gar nicht auf den realen Zusammenhang von Grund und Folge, und erklärt daher jedes Urtheil für wahr, in welchem man einen wahren Satz unter eine beliebige wahre oder falsche Bedingung stellt. Z. B. ich weiß, daß morgen das Wetter schön bleibt, und sage dem Abreisenden, wenn du morgen bei uns bleibst, so bleibt das Wetter schön, so soll dieser Satz wahr sein. Nemlich eigentlich: bleibst du oder gehst du, das Wetter bleibt schön. Aber

*) Sext. Emp. adv. Logicos l. 2, 113. 114. 115.

Digitized by Google

nach Philons letzter Regel wäre dann auch der Satz wahr: wenn der Himmel morgen trübe ist, so ist er morgen heiter. Oder: ich weiß, daß diese Figur ein Kreis ist, und sage nach Philon wahr: wenn diese Figur ein Dreieck ist, so ist sie rund. Wies giebt also eine schlechte Ordnung des Sprachgebrauchs? So wäre nach Philons Beispiel der Satz: wenn es Tag ist, ist es Nacht, nur bei Tage falsch, bei Nacht aber wahr. Diodoros scheint die Sache von einer andern Seite aufgefaßt und nur die Sätze mit wahrem Vordersatz betrachtet zu haben. Hier verwirft er die besondren und läßt nur die allgemeinen gelten, bei denen nemlich der Nachsatz im allgemeinen gilt. Z. B. wenn es Tag ist, so rede ich, ist nach ihm falsch, denn zuweilen schweige ich auch bei Tage.*

Außerdem führt Gellius *) einmal als eine Behauptung des Diodoros an, daß es keine zweideutigen Worte gebe, denn wer nur eins zu sagen denke, der sage auch nicht zweierlei oder mehrerlei. Wie nun aber dann, wenn der Sprechende beim zweideutigen Witzwort zweierlei neben einander denkt? Oder dann, wenn jemand im Obersatz und Untersatz eines Fehlschlusses zweierlei bei demselben Worte denkt und doch meint, einen Schlußsatz folgern zu dürfen? Noch kommt vor, daß Philon und Diodoros sich mit Bestimmung des Begriffes vom möglichen be-

*) Noct. Att. XI. c. 12. Nullum inquit verbum est ambiguum: nec quisquam ambiguum dicit aut sentit; nec aliud dici videri debet, quam quod se dicere sentit is, qui dicit. At quum ego, inquit, aliud sensi, tu aliud accepisti; obscure magis dictum, quam ambigue videri debet. Ambigui enim verbi natura illa esse debuit, ut qui id diceret, duo vel plura diceret; nemo autem duo vel plura dicit, qui se sentiat unum dicere.

Digitized by Google

schäftigt haben *). Philon nimmt die Möglichkeit subjectiv, indem er auch das nicht wirkliche für möglich erklärt, dessen Ursach vorhanden ist, deren Wirkung aber durch äußere Hindernisse aufgehoben ist. Diodoros dagegen nimmt die Bestimmung objectiv und sagt, da alles mit Nothwendigkeit erfolge, so sei auch nur das wirklich möglich.

Endlich finden wir den Diodoros auch mit der Zenonischen Lehre von der Unmöglichkeit der Bewegung beschäftigt. Es scheint nur das auf seinen Namen erwähnt, was er zu den Zenonischen Sätzen zusetzte, welches nicht von Erheblichkeit ist. Er behandelte dabei die Hypothese des Leukippos, indem er die Atome ἀμερῆ σώματα nannte **). Hier wird Tennemann recht haben, daß er dies nur zur Vervollständigung des Zenon that, der auf diese Hypothese noch keine Rücksicht nehmen konnte. Die dem Diodoros zugeschriebenen Sätze gegen die Möglichkeit der Bewegung sind folgende ***).

a) Man kann nur sagen, ein Gegenstand habe sich bewegt, dies nehmen wir wahr, aber nicht er bewege sich, denn dies ist unmöglich.

Soll er sich nemlich bewegen, so muß dies im Raume geschehen, also entweder in dem, in dem er ist, oder in dem, in dem er nicht ist. Aber in dem Raume, in dem er ist, ruht er; er müßte sich also in dem bewegen, in dem er nicht ist, dies ist unmöglich.

*) Cicero de fato c. 7. 9. Alex. Aphrodis. nat. quaest. I. c. 14. Arist. de interpr. c. 9. metaph. l. 8, c. 3.

**) Stob. Ecl. phys. I. p. 310. 396. Euseb. praep. evang. XIV. c. 23. Sext. Emp. adv. phys. II, 85.

***) Sext. Emp. adv. phys. II. 86. 87. 112 s. 113 seq.

Digitized by Google

b) Er setzt Atome voraus und weidet darauf dasselbe
1. Der Raum, in dem sie sind, wird von ihnen erfüllt,
diesem ruhen sie also, und wo sie nicht sind, können sie
h doch nicht bewegen.

c) Er unterscheidet κίνησις κατ' ἐλλειψιν, Bewe-
ung aller Theile, und κίνησις κατ' ἐπικράτειαν, theil-
eise Bewegung, wo einige Theile in Bewegung sind und
ie andern erst mit bewegen. Nun soll die erstere nur aus
er letzteren entstehen können, indem sich erst einige Theile
wegen und nach und nach immer mehrere. Ist also die
eilweise Bewegung unmöglich, so ist es auch die allge-
eine. Dies beweist er dann, wie schon Sextos rügt,
urch ein sehr schlechtes Sophisma. Er sagt: zwei Theile
ien in Bewegung, ein dritter ruhender komme hinzu, so
berwiegt die Bewegung, alle drei kommen in Bewegung,
un komme ein vierter, dann ein fünfter hinzu, immer
leibt Uebergewicht der Bewegung. So geht er bis zu
0000 fort, so daß 9998 Theile in Ruhe von zwei Thei-
n bewegt worden, welches unmöglich sei.

Hier ist willkührlich zusammengezählt, und der Unter-
hied der Geschwindigkeiten nicht bedacht.

4. Stilpon war gewiß der ausgezeichnetste unter
iesen megarischen Lehrern, sowohl seinem Charakter
ach *), als in seiner Lehrerthätigkeit, welche aus ganz
riechenland die Schüler um ihn versammelte **). Wir
issen aber so viel wie nichts von ihm.

In der Ethik muß er das strengste System der unerschütterlichen Selbstständigkeit oder Apathie vertheidigt haben, denn Seneca ***) sagt einmal von ihm: hoc

*) Cicero de fato. c. 5.

**) Diog. L. l. 2, 113.

***) epist. 9.

Digitized by Google

obiicitur Stilponi ab Epicuro et his, quibus summum bonum visum est animus impatiens. — Hoc inter nos et illos interest. Noster sapiens vincit quidem incommodum omne, sed sentit, illorum ne sentit quidem. Illud nobis cum illis commune est, sapientem se ipso esse contentum, sed tamen et amicum habere vult, et vicinum et contubernalem, quamvis sibi ipse sufficiat.

Dann erzählt Plutarchos *) von ihm, daß er gern dialektische Spiele getrieben habe, aber über seine Dialektik wissen wir nur sehr unvollkommenes. Diogenes **) sagt, er habe überhaupt die Gültigkeit der allgemeinen Begriffe abgeleugnet (ἀνῄρει τὰ εἴδη). Aber seine Beispiele beweisen das nicht, sondern sie spielen nur mit dem Unterschied zwischen Prädikat und Subject des Urtheils. Er sagte: „wenn jemand behauptet, ἄνθρωπον εἶναι, so spricht er von keinem Menschen, denn er nennt weder diesen noch jenen.“ Ganz richtig, denn kein Urtheil behauptet etwas, wenn das Subject nicht auf bestimmte Gegenstände hinweist. So auch: „der Kohl ist nicht dieser Kohlstrauch hier, denn Kohl gab es schon vor tausend Jahren; dies hier ist also nicht der Kohl.“ Hier ist ganz richtig der Begriff und die Vorstellung des einzelnen Dinges unterschieden. Eben so steht es mit den Beispielen bei Plutarchos, in denen Stilpon sagt, das Pferd und das laufende, der Mensch und das Gute seien nicht eins und dasselbe, denn auch Speisen und Arzeneien sind gut, Löwen und Hunde laufen. Wenn er aber darum wirklich behauptet hat, wie Plutarchos zuvor sagt, daß verschiedenes nicht von einander ausgesagt werden könne, so wiederholt er freilich nur jene unbeholfene Dialektik des

*) adv. Coloten p. 1119 seq.
**) l. 2, 119.

Digitized by Google

Antisthenes, welche Simplicius *) im allgemeinen auch den Eretrischen Philosophen zuschreibt, die nur identische einzelne Urtheile gelten ließen. Was indessen die früheren in diesen Dingen selbst gesagt haben, und was ihnen die späteren nur folgernd beilegen, wird sich wohl nicht bestimmen lassen. Wie leicht kann Stilpon unter dem Satz beim Plutarchos, ἕτερον ἑτέρου μὴ κατηγορεῖσθαι, nur verstanden haben, daß kein Ding von einem andern, sondern nur Begriffe von Dingen ausgesagt werden können, welches viel besser zu dem paßt, was Diogenes anführt. So wendet z. B. Simplicius die Sache ganz auf die andere Seite, indem er den Megarikern offenbar aus denselben Voraussetzungen schuld giebt, daß sie alles in Begriffe verwandelt hätten, nach ihnen solle, da der gelehrte Sokrates und der weiße Sokrates doch verschiedene Vorstellungen seien, Sokrates selbst eine abstracte Vorstellung werden **).

Nur dies scheint mir aus diesen Angaben zu erhellen, daß in den logischen Untersuchungen keiner von diesen irgend den Aristoteles erreicht habe. Die megarischen Lehrer scheinen mehr den logischen Untersuchungen des Antisthenes nachgegangen zu sein, und so auf eine den Stoikern verwandte Weise die Entscheidungen gegeben zu haben, wobei man nur die hypothetischen Urtheilsformen

*) in Arist. phys. p. 20.

**) in phys. Arist. p. 26. *διὰ δὲ τὴν περὶ ταῦτα ἄγνοιαν καὶ οἱ Μεγαρικοὶ κληθέντες φιλόσοφοι λαβόντες ὡς ἐνάργη πρότασιν, ὅτι ὧν οἱ λόγοι ἕτεροι ταὐτὰ ἕτερά ἐστιν, καὶ ὅτι τὰ ἕτερα κεχώρισται ἀλλήλων, ἐδόκουν δεικνύναι αὐτὸν αὑτοῦ κεχωρισμένον ἕκαστον. ἐπεὶ γὰρ ἄλλος μὲν λόγος Σωκράτους μουσικοῦ, ἄλλος δὲ Σωκράτους λευκοῦ, εἰη ἂν καὶ Σωκράτης αὐτὸς αὐτοῦ κεχωρισμένος.*

Digitized by Google

genannt beachtete. Chrysippos trifft hier wenigstens mit Philon und Diodoros nahe zusammen, wie wir dort genauer bemerken müssen.

Drittes Kapitel.

Platon.

§. 56.

Platon, eigentlich Aristokles genannt, der Sohn des Ariston und der Periktione, stammte von väterlicher Seite aus des Kodros, von mütterlicher Seite aus des Solon Geschlecht. Er ist geboren im dritten oder vierten Jahr der Ol. 87, und starb im ersten der Ol. 198. Seinen frühesten philosophischen Unterricht erhielt er durch Kratylos, einen Schüler des Herakleitos. Zwanzig Jahre alt kam er zu Sokrates, bei dem er acht Jahre bis zu dessen Tode blieb. Dann ging er zu Eukleides nach Megara und weiter auf Reisen. Er ging nach Unteritalien, Kyrene und Aegypten; von da nach Sicilien zurück, lernte dort den Pythagoreer Archytas und den Dion kennen, und ging von da wieder nach Athen.

Nun kannte er wohl neben Herakleitos, Anaxagoras und Sokrates alle andern wichtigen Vorarbeiten der griechischen Philosophen, besonders die eleatischen und die pythagoreischen; die letzteren durch Archytas, und besonders wohl durch Schriften des Philolaos und des Lokrer Timaios.

So vorbereitet trat er als Lehrer in Athen auf und gründete die erste eigentliche athenäische Philosophenschule, in der Gestalt, wie diese Schulen sich nachher bis zum Un-

Digitized by Google

tergang des griechischen Geistes erhalten haben, als feststehende Anstalten, an deren Spitze ein Vorsteher stand, den meist der Vorgänger ernannt hatte. Platon lehrte in der Akademie, einem buschichten Gymnasium der Vorstadt; wie Diogenes Laertes den Eupolis sagen läßt, in den Schattengängen des Heros Akademos. Darnach wird seine Schule die akademische genannt.

Platons Lebensplane hatten eine große Aehnlichkeit mit denen des Pythagoras. Er zeigt die gleiche Vorliebe für die ägyptischen Religionsansichten und die Wirksamkeit des Priesterstandes (wie besonders das fünfte Buch der Politik und die Gesetze zeigen). Aber er nahm dabei auf den freien und eignen Geist seines Vaterlandes Rücksicht und beschränkte sein Unternehmen nur auf eine Lehranstalt. Doch zeigen seine Reisen nach Sicilien und sein Verhältniß zu Dion und den beiden Dionysios; so wie sein eignes Wort im sechsten Buche vom Staate, wie sehr er wohl gewünscht hätte, auch sein politisches Ideal ins Leben einführen zu können. Mit Noth entkam er den Gefahren des zweiten Versuches, und blieb dann in Athen nur als Lehrer, ja selbst in der Lehre ging er bedroht durch das Schicksal des Anaxagoras und Sokrates sehr schonend mit dem Volke von Athen um.

§. 57.

Mit Platon, des Sokrates ausgezeichnetsten Schüler, kommen wir endlich zum erstenmal an einen Mann, von dem uns noch ein großer schriftlicher Nachlaß geblieben ist, über dessen Lehre wir also genauer und ausführlicher urtheilen können. Bei genauerer Ansicht der Sache werden wir aber dieses Urtheil nicht leicht finden. Da nun über diesen Lehrer der Jahrtausende weit mehr Bände schon geschrieben sind, als ich Seiten vorzulegen

Digitized by Google

denke, will ich gleich voraus meine Absicht bei dieser Mittheilung kurz aussprechen. Mir scheint, daß wir bei unserer schärferen Kenntniß der Natur der Abstractionen genauer als die früheren Platons eigne heitere und klare Weltansicht schildern können, ohne sie mit den Fehlern seiner späteren Schüler zu vermengen. Ich werde zu zeigen suchen, daß Platon durchaus treuer Sokratiker geblieben ist. Ungeachtet er sich mit allen philosophischen Versuchen seiner Zeit und der Vorzeit bekannt gemacht hatte, so war ihm doch die praktische Philosophie allein das Ziel der Lehre und der Inbegriff menschlicher Weisheit. Er bildete die praktische Philosophie und die Dialektik des Sokrates weiter fort. Sein Hauptverdienst ist dabei die Fortbildung der Dialektik. Platon nemlich fand zuerst die wahre Bedeutung der logischen Formen, der Denkformen in den allgemeinen Begriffen, aber er wußte sie noch nicht von den metaphysischen dialektischen Formen zu unterscheiden, und wurde dadurch dahin geführt, nur in der nothwendigen Erkenntniß Wahrheit anzuerkennen, und alle Erkenntniß des Einzelnen wirklichen (alle Erfahrung) als eine beschränkte sinnliche nur menschliche Vorstellungsweise zu verwerfen. Bei der Anwendung dessen blieb er aber ganz der Induction des Sokrates treu, er führte den Gedanken immer vom Leben in die Wissenschaft, suchte vom Leben aus die Unterordnung unter die Principien und stellte nie speculativ das Princip an die Spitze, um daraus die Lehre zu entwickeln. Er machte vielmehr dies zum Unterschied der mathematischen und philosophischen Lehre, daß die erstere von ersten Voraussetzungen ausgehe, aus denen sie die Lehre ableite, die andere aber nicht, indem sie mit ihren Betrachtungen erst gegen den Anfang hin strebe. Dadurch bleibt er denn auch in der Physik strenger Sokratiker, er hält wie Sokrates die wissenschaftliche

Digitized by Google

liche Erkenntniß der Natur der Dinge, dieses göttlichen, dem Menschen für unerreichbar, indem er mit Parmenides sich hier immer nur auf dem Gebiet der Meinung, und nicht auf dem der nothwendigen Wahrheit befindet. Wer den Platon verstehen will, muß wohl beachten, daß alle seine physischen Vorstellungsarten der δόξα gehören, und die religionsphilosophischen nur bildliche sind, welche stets der Eikasie anheimfallen.

Wollen wir uns nun mit seiner Lehre bekannt machen, so bieten uns seine Schriften einen großen Reichthum des Gehaltes, aber dabei eine schwierige Verbindung der Gedanken dar. Die Schwierigkeit wird größtentheils durch Platons eigenthümliche Ansicht von dem Werth schriftlicher Mittheilungen über philosophische Gegenstände veranlaßt. Er spricht sich darüber am Ende des Phaidros bestimmt aus. Schriftstellerische Darstellungen, sagt er, können nie dem Ununterrichteten zum Erlernen dienen, sondern nur dem schon Unterrichteten zur Erinnerung an das früher gedachte oder gelernte. Dem Unterricht selbst dient nur die Unterweisung durch das lebendige Wort. Diese eine Ansicht mag ihn wohl zu seiner der Mimendichtung ähnlichen gesprächsweisen Darstellung philosophischer Betrachtungen bestimmt haben, in welcher mehr dem Zuhauer lebendige Gedankenbewegung gezeigt, als dem Leer ein klarer Gedankenzusammenhang mitgetheilt wird. So sind diese seiner Gespräche bewundernswürdige Kunstwerke zur Anregung, Belebung und Bekräftigung des philosophischen Gedanken, aber seltener werden sie unmittelar belehren, und eben darum auch des Lehrers eigene Meinung im Zusammenhang nur dem zeigen, der vieles rgfältig zu vergleichen und Hauptlehren auszuscheiden rsteht.

Digitized by Google

Platon hatte hier ganz recht, daß schriftliche Mittheilung allein nur wenig für den Lernenden fromme, indem das eigne Selbstdenken des Lernenden das meiste thun muß, und dieses Selbstdenken durch das lebendige Wort des mündlichen Unterrichtes leichter geweckt und geleitet werden kann. Besonders bleibt hier eine bloße systematische Aufstellung der Lehre für die Leitung des Selbstdenkens unwirksam. Aber dadurch ist dieser zerstreuten, gesprächsweisen schriftlichen Mittheilung der Gedanken noch nicht überall das Wort geredet. Sie kann, wie gesagt, lebendig anregend wirken, aber Platons großer Schüler Aristoteles beweist uns schon, daß es eine belehrendere schriftliche Behandlung dieser Lehren in der Zusammenstellung der Sache im ganzen Zusammenhange gebe. Wir werden viel sicherer und bestimmter von Aristoteles als von Platon lernen. Folgt nemlich der Lehrer der epagogischen, wie wir jetzt sagen, der kritischen Gedankenverbindung, so wird er auch schriftlich den selbstdenkenden Schüler mit Sicherheit führen, und dabei bringt die schriftliche Darstellung der ganzen Lehre dem Schüler den großen Vortheil, daß er das Ganze übersehen, beliebig zurückblicken und alle Theile unter einander vergleichen kann, während der mündliche Unterricht nur so vorübergehend die getrennten Theile zeigt. Zu Platons Zeit war aber überhaupt noch die mündliche Belehrung die vorherrschende. Ueber Mathematik scheinen sogar seine Schüler zuerst zusammenhängender geschrieben zu haben, und die geläufigere epagogische Behandlung der Gedanken ist erst durch ihn vorbereitet und durch die folgenden ausgebildet worden.

Hätte den Platon auch nicht die Rücksicht auf die Vorurtheile des Volkes bestimmt einen gewissen Mittelpunkt seiner Gotteslehre in dunklerem Hintergrund zu hal-

Digitized by Google

ten, so erklärt uns doch diese seine methodische Ansicht schon, daß sein mündlicher Unterricht manche wissenschaftlich bestimmtere Lehren enthalten mußte, als ἄγραφα δόγματα, welche in den Gesprächen nicht ausgeführt sind. Dies hat die Frage nach einem Unterschied einer exoterischen und einer esoterischen Platonischen Lehre, nach einer Geheimlehre des Platon veranlaßt. Allein so viel Aehnlichkeit sein Unterschied der νόησις und εἰκασία mit dem Pythagoreischen Unterschied der symbolischen und diexodischen Didaskalie hat, so ist hier doch wohl nicht von eigentlicher Geheimlehre die Rede.

Hätte Platon einen ganz andern Ausspruch der Lehre in seinem geheimen Unterricht als in seinen Schriften gehabt, so hätten die Schüler nach seinem Tode diese gewiß bekannt gemacht, oder es müßte sich irgend ein Zeichen davon in Aristoteles Schriften finden. Mir aber scheint Aristoteles keine Meinung des Platon zu erwähnen, deren Ausspruch oder Andeutung sich nicht in den uns gebliebenen Schriften des Platon vorfände. Denn auch das, was Aristoteles in dem nicht erhaltenen Buch περὶ φιλοσοφίας oder περὶ τοῦ ἀγαθοῦ von Platons Lehre erzählt hat *), möchte der Hauptsache nach doch wohl in einigen Theilen der jetzt sogenannten metaphysischen Bücher enthalten sein.

Aus den vorliegenden Urkunden werden wir also nicht ohne bedeutende Schwierigkeiten eine treue Darstellung von Platons Welt- und Lebensansicht ableiten können.

Erstens wird es nöthig sein, die oft in seine Lehre tief eingreifende nur mythische bildliche Darstellungsart als solche anzuerkennen, und von der reinen diexodischen zu

*) Simpl. in Ar. de anima p. 76. Suidas voc. ἀγαθοῦ δαίμονος.

Digitized by Google

unterscheiden. So werden wir z. B. den Timaios ganz zurückstellen und die Politeia emporheben müssen.

Hierzu kommt dann noch zweierlei, welches ebenfalls erschwert, des Meisters eigne Meinung aufzufinden. Nicht nur in den belebteren philosophischen Mimen sondern auch anderwärts spricht jeder Lehrer in seiner eigenen Weise und giebt seine Ausführungen, oft ohne daß Platon sie irgend bestreitet, oder anderwärts so, daß nur eine ironische Dialektik dagegen steht, die des Meisters Meinung unklarer läßt.

Auf einer andern Seite ist aber in den dialektischen Gesprächen auch klar, daß Platon selbst seinen dialektischen Standpunkt nach und nach ändert, und so stufenweis zum höheren fortführt, wobei es nicht so leicht ist, seine wahre letzte Ansicht zu errathen. So sind der Parmenides, Theaitetos, Sophistes, Menon und Philebos in einer Reihe in Verbindung mit einander.

Hat man aber das Ganze erst einmal überschaut und sorgfältiger erwogen, so schwinden die Schwierigkeiten nach und nach. Wir finden, daß Platon, so wie er zur ernsteren Darstellung seiner eignen Ansichten fortschreitet, auch die zerstreutere mimische Behandlung nach und nach fast ganz verläßt, und nur noch eine unbedeutendere Gesprächsform beibehält. So werden wir von den vorherrschend ironisch-polemischen Mimen, wie Protagoras, Gorgias, Euthydemos, Hippias minor, zu reiner dialektischen fortgeführt, finden aber den sichern Widerhalt zuerst in denen, welche ruhiger belehrend bleiben. Daher werden für das Ganze seiner Welt- und Lebensansicht Phaidros, Symposion, Phaidon, Politeia und Nomoi die Stützen sein.

Digitized by Google

a. Platons Welt- und Lebensansicht.

§. 58.

Wer nun die dem Platon eigene Lehre darstellen will, wird auch noch nicht in die Entwickelung der besondern Theile der philosophischen Wissenschaften eingehen dürfen, denn so wie Platon es der philosophischen Staatswissenschaft unangemessen hielt, den Beschützern der Gesetze die besondern Vorschriften für das bürgerliche und das Straf-Recht auszuführen, und dies nicht ihrer eignen Einsicht zu überlassen, so scheinen ihm überall nur die großen Ansichten der Wahrheit des Philosophen würdig gewesen zu sein. Damit stimmt wenigstens, daß er da, wo er lange Reihen classificirter Begriffe in ihrer Unterordnung betrachtet, immer mit einer gegen die Sophisten gerichteten Ironie die Beispiele aus den gewöhnlichsten Gegenständen des Gewerbslebens nimmt.

Wer Platons eigne Ansicht schildern will, darf daher die Lehre nicht nach der neueren Sonderung philosophischer Disciplinen ordnen, so vielfach sich auch in Beziehung auf diese besondern Aufgaben seine Verdienste und Belehrungen nachweisen lassen. Als bestimmte Disciplinen hat er nur Ethik und Physik ausgeführt, aber rücksichtlich der Grundlagen der Lehren bleibt daneben noch viel großes hervorzuheben. Das wichtigste ist immer die Grundlage der Religionsphilosophie in den Lehren von Gott und von der Seele, die Anerkennung der selbstständigen Geisteswelt als der allein ewig wahren. Dadurch wird denn auch viel besonderes herbeigeführt.

Für die Seelenlehre hat er so bestimmt das Geistige vom Körperlichen getrennt; im Philebos (p. 35. Steph.) so bestimmt anerkannt, daß sinnliche Lust und Begierde

Digitized by Google

wohl körperlich angeregt werden, aber nur in der Seele leben. Eine Einsicht, welche noch allzu vielen der Unsern fehlt. Ganz vorzüglich dankt ihm die Lehre von der Erkenntniß die wichtige Nachweisung des Unterschiedes von Erfahrung, Mathematik und Philosophie, welche auf die Fortbildung der Wissenschaft sehr entschieden gewirkt hat, obgleich wenige den Unterschied scharf genug eingesehen haben.

Von hier aus ist dann auch vieles für die Logik zu erwähnen, wie er im Phaidros über die logischen Interessen der Redekunst und Dialektik verhandelt; im größeren Hippias das unbeholfene der nur beispielsweisen Behandlung allgemeiner Begriffe zeigt und manches ähnliche; vor allem aber wie er vorzüglich im Phaidon die Bedeutung des Prädicates im allgemeinen Urtheil und die Bedeutung der allgemeinen Regeln selbst nachweist.

Auch über Sprachlehre hat er im Theaitetos und Kratylos manches angeregt, doch hier der gebrauchten Methode wegen ohne viel Glück. Dagegen aber versetzen uns diese Gespräche, wie Kratylos und Euthydemos vorzüglich auf den Kampfplatz der Schulen der damaligen Zeit, der herakleitischen Sophisten, des Antisthenes, der Megariker über Sprache und Geltung der Begriffe, so wie Gorgias und Protagoras auf den Kampfplatz der Sophisten, der Kyrenaiker und anderer über die Lust und das Gute.

Uns scheint es nun das klarste mit der Nachweisung seiner Welt- und Lebensansicht im Großen anzufangen, anfangs noch abgesehen von den ihm eigenen Waffen der Dialektik, dann genauere Betrachtungen seiner Physik und Ethik und zuletzt seiner Dialektik folgen zu lassen. Denn Platon geht hier im Großen durchaus den erfindenden Gedankengang, und dem erfindenden Philosophen

Digitized by Google

erscheint die Wahrheit selbst immer früher als ihre dialektische Vertheidigung oder fälschlich sogenannte Begründung.

Platons Weltansicht steht sehr nahe, bei derjenigen, welche in der neueren Schule Kant zuerst lehrte, und deren Lehre wir den transscendentalen Idealismus nennen.

Das Wesen der Dinge ist nur in der Geisteswelt des nothwendig wahren, schönen und guten. Die Körperwelt hat kein Wesen, sondern entspricht nur einer bildlichen menschlichen untergeordneten Vorstellung. Die vollendete Erkenntniß des Wahren und des Wesens ist Eigenthum der göttlichen Vernunft, und dem Menschen nur unvollkommen erreichbar. Diesen Unterschied der Erkenntniß des Wesens der Dinge (unserer ewigen Wahrheit) und der menschlichen Vorstellung (unserer endlichen Wahrheit) bestimmt aber Platon nicht wie wir durch den Gegensatz der unvollendbaren Gesetzlichkeit der Dinge (Naturerkenntniß) und der Ideen der Vollendung, des Absoluten, sondern nur durch den Gegensatz der wandelbaren Sinnesanschauung und des Unwandelbaren, nothwendigen, nur vom denkenden Geiste zu erkennenden. In diesem letzten bleibt eine Dialektik unvollkommen; im letzten Grunde, weil sie die Beharrlichkeit der Wesen nicht von der Nothwendigkeit unterscheidet, sondern beide miteinander verwechselt, weil beide unveränderlich sind.

Wollen wir nun dieses als Platonische Lehre nachweisen und ausführen, so sind ohne Streit die Bücher vom Staat das Hauptwerk, und wir setzen am klarsten das Ende des sechsten Buches an die Spitze.

„Merke also, wie wir sagen, daß dieses zwei sind und daß sie herrschen, das eine über das Geschlecht und Gebiet des denkbaren, das andere über das sichtbare, da-

Digitized by Google

mit du nicht, wenn ich sage über den Himmel, meinest ich wollte in Worten spielen. Also diese beiden Arten hast du nun: das sichtbare, das denkbare (ὁρατὸν, νοητόν)."

„So nimm nun wie von einer in zwei getheilten Linie die ungleichen Theile, und theile wieder jeden Theil nach demselben Verhältniß, das Geschlecht des sichtbaren und das des denkbaren, so werden dir diese wie licht und dunkel gegen einander stehen. In dem sichtbaren sind Bilder der andere Theil. Ich meine die Bilder wie erstens die Schatten und dann die Erscheinungen im Wasser und die sich auf allen dichten, glatten und glänzenden Flächen finden und alles dergleichen. Dann als den andern Abschnitt setze das, dem diese gleichen, nemlich die Thiere bei uns und das ganze Gewächsreich und alle künstliche Geräthe."

„Diese beiden Theile werden sich nun unterscheiden wie das δοξαστὸν gegen das γνωστὸν (wie Sache der Meinung und sichere Erkenntniß), so das Bild gegen das, dessen Bild es ist. Betrachten wir nun eben so die Theilung des denkbaren. In dem einen Theile bedient sich die Seele des vorhin abgeschnittenen wie der Bilder, indem sie genöthigt ist ihre Untersuchungen aus Voraussetzungen nicht gegen den Anfang sondern gegen das Ende hinzuleiten. Des andern aber von Voraussetzung ausgehend gegen den Anfang ohne alle Voraussetzung hin ohne irgend ein Bild, aus den Begriffen (εἴδος) selbst und durch die Begriffe ihren Fortschritt ordnend. Doch führen wir dies noch deutlicher aus. Du weißt, daß die, welche sich mit der Meßkunst und den Rechnungen und dergleichen abgeben, das Gerade und das Ungerade, die Gestalten und die drei Arten der Winkel und was dem sonst verwandt ist, in jeder Verfahrungsart voraussetzend, nachdem sie dies als wissend zu Grunde gelegt, keine Rechenschaft weiter darüber weder sich noch andern geben zu dürfen glauben, als sei

Digitized by Google

dies schon allen deutlich, sondern hievon beginnend gleich das weitere ausführen, und dann folgerecht bei dem anlangen, auf dessen Untersuchung sie ausgegangen waren. Du weißt ferner, daß sie sich der sichtbaren Gestalten bedienen und immer auf diese ihre Reden beziehen, ohnerachtet sie nicht von diesen handeln, sondern von jenem, dem diese gleichen; daß sie für das Quadrat selbst (τὸ αὐτὸ τὸ τετράγωνον) und für die Diagonale selbst ihre Beweise führen, nicht um des willen, welches sie zeichnen, und so auch sonst überall für dasjenige selbst, was sie nachbilden und abzeichnen, wovon es auch Schatten und Bilder im Wasser giebt, deren sie sich zwar als Bilder bedienen, immer aber jenes selbst zu erkennen trachten, was man durch die Denkkraft (διάνοια) erkennt."

„Dieses also ist eine Art des denkbaren, bei welcher die Seele aber genöthigt ist, in der Untersuchung sich der Voraussetzungen zu bedienen, nicht so, daß sie zum Anfang zurückgeht, weil sie sich nemlich über die Voraussetzungen hinauf nicht versteigen kann, sondern so, daß sie sich der Bilder bedient, welche selbst den untern Dingen nachgebildet sind, und zwar jener für diese, so wie sie deutlich vorgestellt und abgesondert worden. Dies gilt also die Geometrie und die ihr verwandten Wissenschaften. So verstehe denn auch, daß ich unter dem andern Theil des Denkbaren dasjenige meine, welches das Wort selbst ergreift (οὗ αὐτὸς ὁ λόγος ἅπτεται), indem es durch das Vermögen der Ueberlegung (τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει) Voraussetzungen (ὑποθέσεις) macht, nicht als Anfänge, sondern wahrhaft Voraussetzungen (Unterstellungen) als Einschritte und Anlauf, damit es bis zum Aufhören aller Voraussetzung an den Anfang von allem gelangend, diesen ergreife, und dann wieder sich an alles haltend, was mit jenem zusammenhängt, zum Ende hinabsteige, ohne sich

Digitized by Google

irgend eines sinnesanschaulichen (αἰσθητὸν) zu bedienen, sondern der Begriff selbst, durch sich selbst in sich selbst, um in Begriffen zu endigen (ἀλλ' εἴδεσιν αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτὰ, καὶ τελευτᾷ εἰς εἶδη)."

„Wir sagen also, was durch die Wissenschaft des Verstandes (τῆς τοῦ διαλέγεσθαι ἐπιστήμης) von dem Seienden und Denkbaren erschaut werde (θεωρούμενον), sei sicherer (σαφέστερον) als das, was von den sogenannten Künsten (τεχνῶν) erkannt wird, deren Anfänge Voraussetzungen sind, welche dann die Betrachtenden mit dem Verstande (διανοίᾳ) und nicht mit den Sinnen betrachten müssen. Weil sie aber ihre Betrachtung nicht so anstellen, daß sie bis zu den Anfängen zurückgehen, sondern nur von den Annahmen aus, so werden sie darin der Vernunft (νοῦς) nicht mächtig, obgleich diese Erkenntnisse unter ihrem Anfang zum Denkbaren gehören (καίτοι νοητῶν ὄντων μετὰ ἀρχῆς). Mathematischen Verstand (διάνοια) nennen wir also das Vermögen der Meßkunst und der ähnlichen Lehren, so daß διάνοια in der Mitte steht zwischen δόξα und νοῦς."

„Nun nimm noch die diesen vier Theilen zugehörigen Zustände der Seele dazu, die philosophirende Vernunft (νόησις) dem obersten, den mathematischen Verstand (διάνοια) dem zweiten, dem dritten aber weise die Meinung (πίστις) und dem vierten die bildliche Vorstellung (εἰκασία) zu, und ordne sie dir nach dem Verhältniß, daß so viel das, worauf sie sich beziehen, an der Wahrheit Theil hat, so viel auch jedem von ihnen Gewißheit zukomme."

Bemerken wir hier zuerst, wie Platon schon die philosophische Erkenntniß als Erkenntniß aus bloßen Begriffen, eben so wie wir, erklärt, und auch das eigenthümliche der mathematischen Erkenntniß nicht in die Grö-

Digitized by Google

ße, sondern in die Anschaulichkeit ihrer Schemata setzt. Bemerken wir ferner, wie er der mathematischen Erkenntniß die progressive synthetische Methode zuerkennt, der philosophischen aber die regressive analytische.

Zugleich aber ist ihm diese νόησις oder ἡ τοῦ διαλέγεσθαι ἐπιστήμη allein die τὸ ὄν τε καὶ τὸ νοητὸν θεωρουμένη, die allein das Seiende und das Denkbare erschauende. So ist in diesem Ganzen die Unterscheidung des δοξαστὸν und γνωστὸν, der δόξα und ἐπιστήμη das wichtigste, sich überall wieder anwendende. Schleiermacher übersetzt hier besonders in δόξα ἀληθὴς sehr gewandt mit Vorstellung, richtige Vorstellung. Aber δόξα für sich ist doch nicht unser in Rücksicht auf wahr und falsch an sich ganz unbestimmtes Vorstellen, sondern δόξα ist immer, wie unser Meinen, ein unsicheres wandelbares Fürwahrhalten. So sehen wir es bei der Unterscheidung von δόξα ἀληθὴς und ἐπιστήμη im Theaitetos und besonders im Menon, wo die durch Uebung im Leben gewonnene richtige Ansicht der Dinge, wie sie Geschäftsmännern gehört, als δόξα ἀληθὴς der durch die wahre Erinnerung an das göttliche in uns gewonnenen ἐπιστήμη (der Einsicht) entgegengesetzt wird. Eben so wird im Timaios (p. 29. C. Steph.) die ganze Erkenntniß der Raumwelt als πίστις, und auch δόξα μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου (p. 28. A.) als unsichere Meinung der sichern Erkenntniß entgegengesetzt, weil sie nur eine abbildliche und nicht urbildliche Erkenntniß sei.

Klar ist, daß in der von uns angezogenen Stelle Platon eigentlich gegen Pythagoras für Parmenides entscheidet, indem er die Wahrheit der mathematischen Dinge, die dem Pythagoras für die wesentliche gelt, gegen die Unterscheidung des Parmenides zurückstellt, nach welcher nur noetisch das Wesen und der Geist (τὸ

Digitized by Google

ὄν τε καὶ τὸ νοητὸν) erkannt wird, von allen andern nur unsichere Meinungen gelten.

So ist die nothwendige mathematische Wahrheit als das dianoetische das verbindende zwischen der sinnlichen Erkenntniß des Einzelnen und Wandelbaren und der nothwendigen also unveränderlichen noetischen Wahrheit.

Diese Lehre von der Unterscheidung zwischen δοξαστὸν und γνωστὸν ist diejenige, auf welche Platon die wiederholteste und meiste Mühe verwendet hat. Sie ist das Hauptthema des Parmenides, Theaitetos, Sophistes, Politikos und Menon, sie gilt im Gorgias mit, ihr Hauptsatz wird im fünften Buche vom Staate am Ende am genauesten entwickelt, die ganze Lehre vom φιλόσοφος im sechsten und siebenten Buche bleibt dabei, und das Ganze der Unterscheidungen steht am schärfsten Buch sieben p. 533. E. Die erste Abtheilung ist hier ἐπιστήμη, die zweite διάνοια, die dritte πίστις, die vierte εἰκασία. Die beiden ersten zusammen werden νόησις, die beiden andern δόξα genannt. Die δόξα hat es mit der Entstehung (γένεσις), die νόησις mit dem Sein (οὐσία) zu thun, und wie sich Sein zur Entstehung verhält, so verhält sich νόησις zur δόξα, ἐπιστήμη zur πίστις, διάνοια zur εἰκασία.

§. 59.

Wie dem Platon nun hier das Sichtbare und Denkbare eigentlich gegen einander stehen, sagt er uns gleich in der Fortsetzung des obigen im Anfang des siebenten Buches vom Staate.

„Denke dir Menschen in einer unterirdischen Höhle, die längs der ganzen Höhle einen gegen das Licht offenen Zugang hat. Von Kind auf seien diese in der Höhle an Schenkeln und Hals so gefesselt, daß sie immer an derselben Stelle den Zugang hinter sich nur vor sich hin an die

Digitized by Google

Rückwand der Höhle sehen können. Licht haben sie von einem Feuer, welches von oben und von ferne her hinter ihnen brennt. Zwischen den Gefangenen und dem Feuer gehe oben her ein Weg, und längs diesem eine Mauer, wie die Schranken, welche sich Gaukler vor den Zuschauern erbauen, um darüber hin ihre Kunststücke zu zeigen. Längs dieser Mauer tragen nun Menschen Gefäße, Bildsäulen und anderes vorüber, welches über die Mauer herüber ragt. Einige von diesen Menschen reden dabei, andere schweigen. Diesem Gemälde vergleiche die menschliche Erkenntniß. Zuerst werden ja doch diese Menschen von sich selbst, von einander und von dem vorübergetragenen nichts sehen als die Schatten an der Rückwand der Höhle. Da werden sie also diese Schatten für die wahren Dinge selbst halten, und wenn sie durch den Widerhall die Stimmen der Vorübergehenden hören, meinen, nichts anderes rede, als die vorübergehenden Schatten."

„Ferner, wenn nun einer von diesen entfesselt würde und nun genöthigt sich umzudrehen und gegen das Licht zu sehen, so daß das Licht ihm Schmerzen machte und der Glanz ihn hinderte die Dinge recht zu erkennen, von denen er vorhin die Schatten sah, und nun jemand ihm versicherte, früher habe er nur nichtiges gesehen, jetzt dem Seienden näher und ihm mehr zugewandt sehe er richtiger, würde jener da nicht meinen, was er früher gesehen, sei doch wirklicher als was ihm nun gezeigt werde? Und wenn man ihn gar in das Licht selbst zu sehen nöthigte, so würden ihm wohl die Augen schmerzen, er würde fliehen und zu dem zurückkehren, was er anzusehen im Stande ist, fest überzeugt, dies sei weit gewisser, als das zuletzt gezeigte. Wenn ihn nun gar jemand gewaltsam den steilen Aufgang hinaufschleppte und nicht los ließe, bis er in das Licht der Sonne blickte, wird er da nicht viel

Digitized by Google

Schmerzen haben, sich ungern führen lassen, und anfangs gar nichts sehen von dem, was ihm nun für das wahre gegeben wird? Erst würde er sich gewöhnen müssen, um das obere zu sehen. Da würde er zuerst am leichtesten Schatten erkennen, hernach die Bilder im Wasser, dann erst die Menschen und die andern Dinge selbst. Auch eben so würde er zuerst den Himmel lieber bei Nacht betrachten und in das Mond- und Sternenlicht sehen, als bei Tage in die Sonne und in ihr Licht. — Zuletzt aber, denke ich, wird er auch die Sonne selbst, nicht Bilder von ihr im Wasser oder anderwärts, sondern sie selbst an ihrer eigenen Stelle zu betrachten im Stande sein. Und dann wird er finden, daß sie es ist, die alle Zeiten und Jahre schafft und alles ordnet in dem sichtbaren Raume, und auch von dem, was sie dort sehen, gewissermaßen die Ursache ist. — Nun wird er sich glücklich preisen über die neue Erkenntniß, und wenn seine Mitgefangenen gleich Ehre und Belohnungen für den bestimmt hätten, der die Schatten am schärfsten sah, sich ihre Reihenfolge am besten gemerkt hatte und am besten vorhersagen konnte, was nun erscheinen werde, so würde ihn doch nicht gelüsten wieder zurückzukehren, um an dieser Weisheit von neuem Theil zu nehmen. Stiege er aber wieder hinunter, so würden ihm, der so plötzlich von der Sonne käme, die Augen voll Dunkelheit sein, er würde sobald nicht wieder die Schatten zu erkennen vermögen, so daß jene von ihm sagen würden, er sei mit verdorbenen Augen zurückgekommen und es lohne nicht, daß man versuche hinauf zu kommen; sondern man müsse jeden, der sie lösen und hinaufbringen wollte, umbringen, so wie man nur könne. Dieses ganze Bild nun vergleiche der menschlichen Erkenntniß. Wir setzen das Gebiet des Sichtbaren der Wohnung im Gefängniß gleich und den Schein des Feuers darin der Kraft der

Digitized by Google

Sonne; dem Aufschwung der Seele in das Gebiet des Denkbaren (εἰς τὸν νοητὸν τόπον) aber das Hinaufsteigen und die Beschauung der oberen Dinge. Gott mag wissen, ob diese meine Meinung richtig ist; was ich indessen sehe, das sehe ich so, daß zuletzt unter allem erkennbaren (γνωστὸν) und nur mit Mühe die Idee des Guten erblickt wird, wenn man sie aber erblickt hat, sie auch gleich dafür anerkannt wird, daß sie für Alle die Ursache alles Richtigen und Schönen ist, im Sichtbaren das Licht und dessen Herrn erzeugend, im Denkbaren aber sie allein als Herrscherinn, Wahrheit und Vernunft hervorbringend, so daß diese sehen muß, wer vernünftig handeln will, es sei in eigenen oder in öffentlichen Angelegenheiten."

„Daher wird es uns ferner nach dem aufgestellten Bilde nicht wundern, wenn diejenigen, die bis hierher gekommen sind, nicht Lust haben, menschliche Dinge zu betreiben, sondern daß ihre Seelen immer nach dem Aufenthalt oben trachten. Es wird uns nicht wundern, wenn jemand von den göttlichen Anschauungen (ἀπὸ θείων θεωρεμάτων) unter das menschliche Elend versetzt, sich übel gebehrdet, und gar lächerlich erscheint, bis er sich an die dortige Finsterniß hinreichend gewöhnt hat."

§. 60.

So erfassen wir ohne alle dialektischen Schwierigkeiten Platons Grundansicht für Welt und Wahrheit. Ihre geschichtlichen Verhältnisse wären nach Aristoteles Metaphysik (das sechste Kapitel im ersten Buch) zu besprechen, ohne die dialektischen Schwierigkeiten aber einfach nach den Worten des Diogenes Laertes: Platon verband des Herakleitos Lehre mit denen des Pythagoras und Sokrates. Ueber das sinnliche philosophirte er wie Herakleitos, über das denkbare wie Pythagoras,

Digitized by Google

über das politische wie Sokrates*). Wobei nur noch des Parmenides Name fehlt.

Platon benutzte alle Belehrungen der Vorzeit, um seine Ansicht zu vollenden, aber er blieb dabei im strengsten Sinne des Wortes Sokratiker, indem er die Lehren des Parmenides von dem Einen denkenden unveränderlichen als dem allein wahrhaft Seienden der Lehre des Sokrates unterwarf, die Wahrheit nur in dem ewig nothwendigen als dem Guten und Schönen anerkennend. Es ist eigentlich wie beim Eukleides von Megara der praktisch bestimmte eleatische Gedanke sein Grundgedanke von der Idee der Gottheit als der Idee des Guten. Aber für diesen gab er dem ganzen noetischen Theil der Lehre seine eigene Dialektik in der Lehre von der Bedeutung des Allgemeinen, der Begriffe, welche Lehre man seine Ideenlehre nennt.

Die Ausführung ist in Ethik und Politik reine Fortbildung der Sokratischen Lehre, um aber die Verbindung dessen mit den religiös-philosophischen und physischen Lehren zu verstehen, müssen wir genauer beachten, wie Herakleitos, Parmenides und Pythagoras auf ihn gewirkt haben. Zuerst zeigt sich der Einfluß von des Herakleitos Lehre von dem ewigen Flusse aller Dinge (*πάντων ἀεὶ ῥεόντων*), da Platon aber damit die Lehre von dem Feuer als dem Einen nicht verband, sondern die Elemente als wandelbar anerkannte, so blieb ihm seine äußere Weltanschauung überhaupt ohne das, was Aristoteles nachher *ὕλη* nannte; oder das räumliche blieb ihm

*) I. 3, 8. *μίξιν ἐποιήσατο τῶν τε Ἡρακλειτείων λόγων καὶ Πυθαγορικῶν καὶ Σωκρατικῶν. τὰ μὲν γὰρ αἰσθητὰ τὰ καθ' Ἡράκλειτον, τὰ τε νοητὰ κατὰ Πυθαγόραν, τὰ δὲ πολιτικὰ κατὰ Σωκράτην ἐφιλοσόφει.*

Digitized by Google

ihm das körperliche selbst. Nach des Aristoteles Worten: Platon meinte, von dem fließenden ist keine Wissenschaft möglich, wenn es also eine Wissenschaft und eine gedachte Erkenntniß giebt, so müssen andere, bleibende Naturen sein, verschieden von dem sinnlich erkannten *).

Diese Wesenlosigkeit der Raummelt scheint für Platons Philosophem entscheidend wichtig. Nur dadurch konnte sich ihm die Ekkasie so frei mythologisch gestalten. Er nimmt die ganzen physikalischen Weltansichten nur als schwankende Meinungen, die sich auf verschiedene Weise ausführen lassen. So hat er sie denn wohl selbst ganz verschieden in den Bildern der Seelenwanderung am Ende des Phaidon, in dem Bilde des Sturzes ins Erdenleben im Phaidros, in dem Bilde des Weltgerichtes am Ende der Bücher vom Staate und endlich in dem Bilde der Weltordnung und Weltbelebung im Timaios gegeben.

Daher bleibt ihm denn für das Seiende selbst (ὄντως ὄν) und das wahrhaft vorhandene als Noumenon nur die Welt des Schönen und Guten, die Geisteswelt und wir verstehen, warum er dafür so vorherrschend sinnbildliche Vorstellungen giebt, für die Wissenschaft aber an die Stelle der Pythagoreischen Nachbildung (μίμησις) der Zahlen das Theil haben (μετέχειν) an den Begriffen setzen muß.

§. 61.

Dies ist die Grundansicht von der selbstständigen Geisteswelt als dem allein wahren Wesen der Dinge subjectiv der Erkenntnißweise nach. Wir müssen daneben noch fest-

*) Met. l. 13. c. 4. ὥστ' εἴπερ ἐπιστήμη τινὸς ἔστιν καὶ φρόνησις, ἑτέρας δεῖν τινὰς φύσεις εἶναι παρὰ τὰς αἰσθητὰς μενούσας. οὔτε γὰρ εἶναι ἐπιστήμην τῶν φύσει

Digitized by Google

stellen, wie Platon auch objectiv in der Weltanschauung selbst denselben Gedanken festgehalten habe. Hier kann der Timaios leicht irre führen und auch manche Lehre in den Büchern über die Gesetze. Im Timaios giebt Platon pythagoreische Phantasien über die Weltordnung der sichtbaren Welt, er sagt: Gott, der ewige Vater, habe die Raumwelt als ein Abbild gebildet, dessen Urbild (παράδειγμα) das Schönste, die Geisteswelt sei (p. 29. Steph.). Dies haben einige so verstanden, als ob er unter Raumwelt die erschaffene Welt meine, und unter den Urbildern nur die Gedanken Gottes verstehe, nach denen er ordnete. Dies ist aber gar kein platonischer Gedanke, sondern diese ganze Darstellung von dem bildenden Vater ist nur eine bildliche Einkleidung seines wahren Gedankens. Ihm ist die sichtbare Welt immer, wie wir so eben sahen, nur eine wesenlose sinnliche Vorstellung der Menschen, für den Menschen aber ein Abbild des wahren Wesens der Dinge. So zeigt es das eben vorgeführte Bild, so zeigt es noch mehr (B. VII. vom Staate p. 529. Steph. u. f.) die gänzliche Geringschätzung aller Erfahrungserkenntniß des Wirklichen, von der wir später genauer sprechen werden; ja so zeigt es der ganze Zusammenhang der platonischen Lehre.

Man könnte zwar besonders noch die Lehre von den Göttern im zehnten Buch der Gesetze dagegen stellen, wo die Sonne als Gott verehrt wird, und bewiesen wird, daß alle Gestirne Götter seien. Aber dabei müssen wir an die Worte im Eingang des Timaios erinnern: schwer ist es den Ordner und Vater des All zu finden, und dem, der ihn gefunden hat, unmöglich, vor allem Volk davon zu sprechen *).

*) p. 28. C. Steph. τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον, καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν.

Digitized by Google

In den Gesetzen bequemt sich Platon nemlich offenbar zu den Volksvorstellungen, setzt aber dort z. B. im zehnten Buch für die Unterrichteten schon als bekannt voraus, inwiefern Götter Körper haben können, da ja in den Körper eingeschlossen zu sein nur das Schicksal der von dem Guten abgefallenen Seelen bleibt. Es versteht sich dort, so wie es in der Epinomis ausgesprochen ist, daß die Gestirne seien die von den Göttern selbst und nicht von Menschenhand gemachten Götterbilder (θεῶν εἰκόνες ὡς ἀγάλματα) (p. 983. C. 984. A.). Ich belege dies nur noch mit zwei Hauptstellen aus dem Timaios. Die erste kommt bei der Entstehung der Zeit vor (p. 37. E. Steph.): wenn wir das „war" und „wird sein" diese Arten der erzeugten Zeit (χρόνου γεγονότος εἴδη) auf das ewige Wesen beziehen (φέροντες ἐπὶ τὴν ἀΐδιον οὐσίαν), so verfahren wir unwissend. Unrichtig sprechen wir nemlich von gewesen sein, sein und werden, denn der Wahrheit entspricht nur das sein allein. Von gewesen sein und sein werden kann nur im Verlauf des Werdens in der Zeit gesprochen werden; es sind die zwei Formen der Veränderung. Das ewig unveränderliche aber ist weder älter noch jünger, entsteht nicht jetzt und wird nicht einst, durchaus nichts von dem wie das Entstehen des sinnlich erkannten veränderlichen kommt ihm zu. Denn alles dieses sind nur Arten der nach der Zahl umkreisenden Zeit, welche das ewige nachbildet *).

*) καὶ τό τ' ἦν, τό τ' ἔσται, χρόνου γεγονότος εἴδη φέροντες λανθάνομεν ἐπὶ τὴν ἀΐδιον οὐσίαν. οὐκ ὀρθῶς λέγομεν γὰρ δὴ ὡς ἦν, ἔστι τε καὶ ἔσται· τῇ δὲ τὸ ἔστι μόνον κατὰ τὸν ἀληθῆ λόγον προσήκει. τὸ δὲ ἦν τό τ' ἔσται περὶ τὴν ἐν χρόνῳ γένεσιν ἰοῦσαν πρέπει λέγεσθαι· κινήσεις γὰρ ἑστόν. τὸ δὲ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχον ἀκινήτως, οὔ-

Digitized by Google

Die andere Stelle aber besagt (p. 52. B. Steph.) „Wir träumen mit offnen Augen, wenn wir sagen, alles Seiende (τὸ ὂν ἅπαν) sei an einem gewissen Orte (τόπῳ), und enthalte einen Raum (χώραν); was aber weder auf Erden noch im Himmel sei, sei nichts.“

Wie Platon sich nun das Verhältniß der Sinnenwelt zum wahren Wesen der Dinge dachte, scheint mir besonders durch Phaidros (p. 247. Steph.) und Phaidon deutlich zu werden. Das wahre Wesen der Dinge ist die selbstständige Geisteswelt, so wie sie nur von der reinen Vernunft denkend erkannt werden kann als das unveränderlich nothwendig wahre. Götter schauen mit sinnbefreitem Geiste das unsichtbare, gestaltlose, untastbare, die Gerechtigkeit und die σωφροσύνη selbst, die Welt des unsichtbaren, zu der des Menschen Seele gehört, und zu dieser göttlichen Erkenntniß kann auch die Menschenvernunft gelangen, wenn sie sich im reinen Denken läutert *). „Die Seele, wenn sie sich des Leibes bedient, um etwas zu betrachten, sei es durch das Gesicht, das Gehör oder irgend einen andern Sinn (denn vermittelst des Leibes heißt vermittelst eines Sinnes etwas betrachten), wird dann von dem Leibe zu dem stets wandelbaren hingezogen, sie selbst schwankt und irrt und taumelt wie trunken, weil sie solches berührt. Wenn sie aber durch sich selbst betrachtet, geht sie zu dem reinen immer seienden, unsterblichen, sich stets gleichen, und als diesem verwandt hält sie sich stets

---

τε πρεσβύτερον οὔτε νεώτερον προσήκει γίγνεσθαι ποτὲ, οὐδὲ γεγονέναι νῦν, οὐδ' εἰσαῦθις ἔσεσθαι· τὸ παράπαν δὲ οὐδὲν ὅσα γένεσιν τοῖς ἐν αἰσθήσει φερομένοις προσῆψεν· ἀλλὰ χρόνον ταῦτα αἰῶνά τε μιμουμένου καὶ κατ' ἀριθμὸν κυκλουμένου γέγονεν εἴδη.

*) Symp. die Rede des Sokrates am Ende.

Digitized by Google

zu ihm, so lang sie für sich selbst ist. Dann hat sie Ruhe von ihrem Irren, bleibt in Beziehung auf jenes immer sich selbst gleich, weil sie solches berührt. Dieser ihr Zustand wird eben Vernünftigkeit (φρόνησις) genannt *)"

Und dann sagt er im sechsten Buch vom Staat (p. 509. Steph.): „So wie die Sonne dem Sichtbaren nicht nur das Vermögen gesehen zu werden, sondern auch Entstehen, Wachsthum und Nahrung giebt, obgleich sie nicht selbst das Entstehen ist: so kommt auch dem Erkannten (τοῖς γιγνωσκομένοις) nicht nur das Erkanntwerden von dem Guten, sondern auch das Sein (τὸ εἶναι) und Wesen (οὐσία), da doch das Gute selbst nicht das Sein ist, sondern noch über das Sein an Kraft und Würde hinausragt."

„Was also dem Erkennbaren Wahrheit mittheilt, und dem Erkennenden das Vermögen giebt, ist die Idee des Guten, welche die Ursach der Wissenschaft (ἐπιστήμης) ist und der Wahrheit, so wie diese durch die reine Vernunft (νοῦς) erkannt werden. Wie schön nun aber auch Erkenntniß und Wahrheit sein mögen, wirst du doch richtig ein anderes noch Schöneres denken. So wie wir Licht und Gesicht wohl für sonnenverwandt, aber nicht für die Sonne halten, so sind auch Erkenntniß und Wahrheit für dem Guten verwandt (ἀγαθοειδῆ), aber nicht für das Gute selbst zu halten, sondern die Beschaffenheit des Guten ist noch höher zu schätzen. Eine überschwängliche Schönheit muß das haben, was Erkenntniß und Wahrheit hervorbringt und noch schöner ist, als diese."

Dieses Urschöne und Gute führt also zu Gott der weltordnenden Vernunft und der Gedanke im Mittelpunkt seiner ganzen Lehre ist diese Idee von Gott als der Idee des

*) Phaedo. p. 79. St.

Digitized by Google

Guten. Dafür weise ich besonders noch auf den Philebos hin. Dialektisch sind dort jene schon früher erwähnten vier Stufen der Abstraction abgemessen: das unbegrenzt viele (ἄπειρον), das begrenzende (τὸ πέρας), das durch Mischung dieser beiden entstehende begrenzte (οὐσία μίκτη καὶ γεγεννημένη) und die Ursach der Mischung (αἰτία τῆς συμμίξεως). Und dies wird angewandt zur Bestimmung dessen, was das Gute sei. Lust und Lebensreize (ἡδονὴ) sind nur ein unbegrenztes, welches erst durch Einsicht (φρόνησις) zum Guten eingegrenzt werden muß (p. 63. Steph.), so daß das Gute Schönheit, Ebenmaaß und Wahrheit in sich enthält. Die Ursach dieser Mischung ist aber die Vernunft (νοῦς), und diese als Beherrscherin der Welt. „Denn alle Weisen stimmen darin zusammen, recht um sich selbst zu verherrlichen, daß die Vernunft der König ist Himmels und der Erden.“ Zu sagen, daß Vernunft alles anordnet, ziemt dem, der den Weltbau und Sonne, Mond und Sterne und den ganzen Umschwung anschaut, und nie möchte ich etwas anderes darüber sagen oder glauben *).“ „Also der Natur des Zeus, wirst du sagen, wohne ein eine königliche Seele und königliche Vernunft wegen der Kraft der Ursache **).“

Nur in diesem haben wir den Grundgedanken von Platons Weltansicht ohne sinnbildliche Verhüllungen.

§. 62.

Die Seele des Menschen ist kraft der Vernunft (νοῦς, τὸ λογιστικόν) in ihr unsterblich, unentstanden, aber durch überwältigende sinnliche Begierde aus der göttlichen Reinheit in dieses Erdenleben herabgestürzt, um durch den Rei-

*) p. 28. C. St.

**) p. 30. D.

Digitized by Google

nigungslauf der Seelenwanderung die göttliche Einheit wieder zu erlangen *). Durch Denken kann sie die Erinnerung an dieses Göttliche in ihr, an das nothwendig wahre und gute wieder in sich wecken. So wird der Todtenrichter nach dem Tode jeden zur Strafe oder Belohnung führen **). Wer aber durch Philosophie und reine Liebe zu dem, in sich den unveränderlichen Werth des Guten und Schönen tragenden, das Göttliche in sich wieder geweckt hat, der wird zu den Göttern heimkehren ***).

Diese ganze Lehre vom Verhältniß der sichtbaren Welt und vom Verhältniß des Menschenlebens zum ewig wahren und göttlichen konnte Platon natürlich nur bildlich in Mythen ausführen, wie wir diese im Phaidros, am Ende des Gorgias, am Ende des Phaidon, am Ende der Politeia lesen, und so schließen sich diese religionsphilosophischen Dichtungen seinen philosophischen Phantasien an. Daß vorzüglich seine Phantasien über die Seelenwanderung ihm selbst nur als Dichtung galten, zeigt schon die gar nicht übereinstimmende Erzählung an den verschiedenen Stellen, im Phaidon bleibt der ganze Lauf der Seelenwanderung an der Erde, wogegen endlich im Timaios (p. 42. B. Steph.) die einzelnen Menschenseelen bestimmten Sternen angehören, zu denen sie sich durch Selbstbeherrschung und Gerechtigkeit aufschwingen sollen.

Die Welt des wahrhaft Seienden ist ihm also die Geisteswelt der Seelen, welche alle gleicher Natur sind †),

---

*) Tim. dritte Abhandlung. Rep. l. 10. p. 611. St. Phaidros die Rede des Sokrates.

**) Ende des Gorgias und der Bücher vom Staate.

***) Phaidros p. 249. Steph.

†) Phaedon. p. 93. B. *ἦ οὖν ἐστὶ τοῦτο περὶ ψυχήν, ὥστε καὶ κατὰ τὸ σμικρότατον μᾶλλον ἑτέρας ψυχῆς ἐπὶ πλέον καὶ*

Digitized by Google

unendlichen, unaufhörlich, also stets gleich der Zahl nach *).

Wohl mit sehr richtigem Gefühl hat Platon keinen Versuch gemacht, die religiösen Geheimnisse durch ein mystisches Philosophem zu enthüllen, und sich hierin eine philosophisch höhere Weisheit anzumaßen. Im Hintergrund der mythischen Auffassung steht ihm nur der einfache Gedanke, daß das Erdenleben dem Menschen ein Büßungszustand ist, in welchem Unrecht und Gewaltthat vorwalten, weil die Seele des Menschen sich selbst durch die Uebermacht sinnlicher Begierden von der göttlichen Reinheit entfernt und so in dieses Leben gestürzt hat, aus dessen Unvollkommenheiten sie sich selbst wieder befreien soll durch Bekämpfung der niederen Begierden und die reine Liebe zur Weisheit, indem nach diesem Leben ein Jeder empfangen wird, was sein Leben werth war.

Die bildliche Ausführung dieser Rede von dem Jenseits schließt er dann immer weiter oder enger an die im griechischen Volke herkömmlichen Mythen vom Todtengericht und der Seelenwanderung an, und gefällt sich nur etwas zu viel darin, diese mit physikalischen Phantasien auszuschmücken. Glänzend hell bleibt aber in jedem dieser Mythen der herrschende Gedanke der reine innere Werth der Tugend, das recht thun um sein selbst willen, und nicht wegen anderer Vortheile.

μᾶλλον, ἢ ἐπ' ἐλάττων καὶ ἧττον, αὐτὸ τοῦτο εἶναι ψυχήν; οὐδ' ὁπωστιοῦν.

*) de republ. l. 10. p. 611. St.

Digitized by Google

b. Platons Ethik und Politik.

§. 63.

Platons eigenthümliche Ansichten in der Ethik und in der philosophischen Politik fließen ganz aus den Grundgedanken seiner Weltansicht.

Seiner ganzen Ethik schwebt das Ideal des φιλόσοφος, des Weisheitsfreundes, vor. Die Aufgabe des Philosophen ist, wie er im Phaidon lehrt, die Seele von den Banden des Leibes zu befreien und in der reinen Ausbildung der Einsicht sich zur Rückkehr zu den Göttern vorzubereiten. So wird der Grundgedanke religionsphilosophisch ausgesprochen die ὁμοίωσις τῷ θεῷ, Gott ähnlich zu werden *), sei das Streben des Philosophen. Denn weise ist nur Gott, dem Menschen ist es nur möglich im Streben nach der Weisheit zu leben **). Dafür wird nun die Lehre ausgeführt.

1) Die erste Forderung ist, daß der unveränderliche innere Werth des geistig Guten und Schönen emporgehoben, und die Tugend in keiner Unterordnung unter die Sinnenlust und nicht nur um ihres Nutzens willen gepriesen werde, so wie er dies im Protagoras, im Gorgias, im ersten und zweiten Buche vom Staat und am Ende des Philebos geltend macht.

2) Diese Tugend ist nun in der That nur Eine, und in der Weisheit gegründet. Dies wird für alle Formen

*) Theaet. p. 176. B.

**) Phaedr. p. 278. D. τὸ μὲν σοφὸν, ὦ Φαῖδρε, καλεῖν ἔμοιγε μέγα εἶναι δοκεῖ, καὶ θεῷ μόνῳ πρέπειν· τὸ δὲ ἢ φιλόσοφον, ἤ τι τοιοῦτον, μᾶλλόν γε ἂν αὐτῷ καὶ ἁρμόττοι καὶ ἐμμελεστέρως ἔχοι.

Digitized by Google

der Tugend im Protagoras ausgeführt, für die Tapferkeit im besondern im Laches, für die σωφροσύνη im Charmides, rücksichtlich des ὅσιον im Euthyphron, am schärfsten aber in Rücksicht der Erhebung der Weisheit über die ganze Tugend im siebenten Buche vom Staate im Anfang.

3) Wer nun aber dies verstehen will, der muß vor allem Platon's Lehre von der Lehrbarkeit der Tugend einsehen, und um zu dieser Einsicht zu gelangen, der ganzen Lehre vom Gegensatz der δόξα und ἐπιστήμη folgen. Dafür muß im Zusammenhang die Lehre des Protagoras, Theaitetos, Sophistes, Politikos, Menon und Philebos nachgesehen und auf das fünfte, sechste und siebente Buch vom Staate zurückgeführt werden.

Im Protagoras wird diese Lehre nur in Anklang gebracht, dann aber theils theoretisch, theils praktisch fortgesetzt. Theoretisch im Theaitetos und Menon, indem im Theaitetos der Unterschied der δόξα ἀληθὴς und ἐπιστήμη im allgemeinen aufgeführt, im Menon aber nachgewiesen wird, wie die höhere Einsicht, die ἐπιστήμη des Philosophen nur in der Erinnerung an das Göttliche in uns lebe. Eben so wird praktisch die Pfiffigkeit erwerbsüchtiger Sophisten im Sophistes und im Politikos die Lebensklugheit und Erfahrenheit der Statsmänner als unsichere δόξα, gegen die alleinige höhere Einsicht des Philosophen zurückgesetzt. Im Philebos wird ferner strenger gezeigt, wie das Gute schön, ebenmäßig und wahr hervorgebildet werde, indem die Vernunft (νοῦς) durch φρόνησις die ἡδονὰς beherrsche und ordne.

Alles dessen Wiederklang und deutlicherer Ausspruch findet sich dann im fünften, sechsten und siebenten Buche vom Staate.

4) Demgemäß entwickelt sich die Lehre von der Tugend selbst im vierten und siebenten Buche vom Staate.

Digitized by Google

In der Seele des Menschen sind drei Theile verbunden, die verständige Selbstbeherrschung (λογιστικὸν), der Muth (θυμοειδὲς) und die Begierde (ἐπιθυμητικὸν). Die verständige Selbstbeherrschung nun ist das Göttliche in der Seele, welchem die Herrschaft gebührt. Die Tugend aber besteht in der Ausbildung der Seele unter dieser Herrschaft. So giebt die Unterordnung des Muthes unter den Verstand die Tapferkeit, das zweite ist dann die Mäßigung der Begierden, wodurch sie in Einstimmung und Zusammenklang mit einander gebracht werden sollen durch die Tugend der σωφροσύνη. Die höchste Tugend ist aber die Tugend des Verstandes selbst die Weisheit, welche erworben werden muß durch die philosophische Erinnerung an das Göttliche in uns, in welcher die Seele jener alles beherrschenden Idee des Guten sich bewußt wird, durch die die ganze Tugend in die Weisheit aufgenommen wird.

Sind nun so der Seele Tapferkeit, Mäßigung und Weisheit gewonnen, so erhält in deren Vereinigung der Mensch zugleich die Vollendung der Tugend in der Gerechtigkeit. Denn die Gerechtigkeit besteht in dieser Harmonie des ganzen Lebens, wo jeder Theil das seinige bekommt in Unterordnung und Nebenordnung. Die Gesammtheit der Begierden, von der σωφροσύνη geordnet, wird durch die Kraft der Tapferkeit der Weisheit unterworfen, und so in der Seele die Herrschaft der Idee des Guten hergestellt, der Idee der Gerechtigkeit gemäß.

Hier scheinen aber in den platonischen Schriften zwei Lücken der Lehre zu bleiben. Im vierten Buche nemlich läßt er sich die drei Theile der Seele als bekannt zugeben, und stellt dabei eine schwierigere Lehre von dem Wesen der Seele, in welcher diese erst nachgewiesen werden sollen, in den Hintergrund. Diese Lehre findet sich aber nirgends. Zweitens eben so steht es im sechsten und siebenten Buch

Digitized by Google

mit der Lehre von der Idee des Guten, die er sich ebenfalls nur zugeben läßt mit der Hinweisung auf eine höhere Lehre, die ich ebenfalls vermisse. Dagegen kann man mir einwenden, daß diese beiden Lehren im Timaios nachgebracht seien, die erste ausführlich in der dritten Abhandlung, die andere in der ganzen Lehre von der Erschaffung der Weltseele in der ersten Abhandlung. Aber dies ist meinem Urtheil ganz zuwider. Die Mythen des Timaios schreibt er nur der δόξα zu, und hier in den Büchern vom Staate ist von der höchsten ἐπιστήμη, von der νοήσις die Rede. Es liegt dieses Räthsel wohl in dem, was er die Dialektik nennt. Denn im siebenten Buche vom Staate giebt er so genau an, wie die mathematischen Vorbereitungslehren für die Wächter der Gesetze beschaffen sein sollen, dann wird aber als der eigentliche Zweck des Unterrichtes die Dialektik darüber erhoben, und deren Erforschung diesen vom funfzigsten Jahre an zur Aufgabe des Lebens gemacht, allein von ihrem Inhalt und ihren Gebieten ist nichts näheres angegeben. Diese Dialektik ist ihm das, was wir Philosophie nennen im Unterschied von Erfahrungswissenschaft und Mathematik (l. 6. in fine) aber darüber, wie diese nun zu behandeln sei, finde ich nichts bestimmteres gesagt, als was jene Unterscheidung der Dialektik von der Redekunst im Phaidros *) enthält, wo er sie die Kunst der Unterscheidungen und Vergleichungen nennt und sagt, wenn er jemand fände, der das im Eins und dem Vielen gegründete einsehe, dem wolle er folgen nach den Fußstapfen, wie einem Gotte. Hier scheint also in eleatischer Weise ein Vertrauen auf eine höhere Einheitslehre angedeutet, die aber weder in seinen Schriften noch in den Ueberlieferungen seiner Schüler zu finden ist. Hinweisung

*) Phaidros p. 266.

Digitized by Google

darauf sehe ich nur einmal im Timaios (p. 30. C.), wo er sagt: demjenigen lebendigen Wesen, von welchem einzeln und der Art nach alle andern Theile sind, wollen wir annehmen, habe er die Welt am ähnlichsten gemacht. Denn alle gedachten lebendigen Wesen enthält dieses umfassend in sich, wie diese Welt uns und alle sichtbaren Thiere [1]).

Ein eigner pantheistischer Gedanke, den er doch sonst wohl nirgends festhält. Es ist derselbe, unter welchem noch Leibnitz seine Gotteslehre ausgebildet hat, und der den Phantasien der Neoplatoniker im Hintergrund steht.

5) Zu dieser Tugend kann nur der φιλόσοφος gelangen (Phaidon p. 68. 69. St. und das sechste Buch vom Staate p. 485 seq.). Denn um die Erinnerung des Göttlichen und somit die Tugend der Weisheit zu erringen, werden die Eigenschaften des Philosophen erfordert, welche in ausgezeichneten Talenten des Gedächtnisses und der Ueberlegung in Verbindung mit ernster Gemüthsart und gesunder Geisteskraft bestehen, und noch mit besonderem Glücke ausgebildet werden müssen, so daß nur eine besondere Gunst Gottes den Einzelnen zur Philosophie führt, welche die Menge nie erlangen kann. Alle andern Tugenden aber bestehen nur in und mit der Weisheit. Die Weisheit allein nimmt dem Philosophen die Furcht vor dem Tode, jeder andere ist daher nur aus Furcht tapfer, und eben so, wer ohne die weise Unterordnung aller Begierden in der Gerechtigkeit mäßig erscheint, ist nur durch Unmäßigkeit in einer Begierde mäßig in andern, so auch in Ungerech-

1) οὗ δ' ἔστι τ' ἄλλα ζῶα καθ' ἓν καὶ κατὰ γένη μόρια, πάντων ὁμοιώτατον αὐτῷ εἶναι τιθῶμεν. τὰ γὰρ δὴ νοητὰ ζῶα πάντα ἐκεῖνο ἐν ἑαυτῷ περιλαβὸν ἔχει, καθάπερ ὅδε ὁ κόσμος ἡμᾶς ὅσα τε ἄλλα θρέμματα συνέστηκεν ὁρατά.

Digitized by Google

tigkeit theilweis gerecht. Nur dem Philosophen kommt es zu, in dieser Weisheit auch jede andere Tugend zu besitzen.

Alle dieses genau erwogen erkennen wir in dieser platonischen Ethik die Idee, welche der ganzen griechischen Ethik vorschwebend bleibt. Der Blick ist nach unserm Ausdruck nur auf die Ideale des Charakters gerichtet. Ihr wissenschaftliches Princip ist: die verständige Selbstbeherrschung soll gewonnen werden, und sich durch die Weisheit der Idee des Guten unterwerfen. Aber was fordert diese Idee des Guten? Gerechtigkeit! und was fordert die Gerechtigkeit? daß ein jeder thue, was seines Berufes ist (τὰ ἑαυτοῦ πράττειν, καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν). Aber damit werden wir nur auf die untergeordneten sinnlichen Bedürfnisse und deren Befriedigung, auf die prima naturae der Stoiker zurückgewiesen, und gründen die Gerechtigkeit und σωφροσύνη nicht in der unveränderlichen nothwendigen Wahrheit. Es ist nemlich hier die didaktische Grundidee der Ethik in der Idee der persönlichen Würde noch nicht anerkannt, und darum die Idee des Guten eigentlich ohne einen unmittelbaren Gegenstand. Außerdem ist in der Lehre, daß nur der φιλόσοφος wahrhaft zur Tugend gelangen könne, die Hervorbildung des göttlichen im menschlichen Bewußtsein fälschlich verwechselt mit der wissenschaftlichen Ausbildung der Einsicht. Hier wird das bessere erst in der christlichen Lehre namentlich in der Lehre des Apostel Paulus von dem in der Liebe lebendig werdenden Glauben erkannt.

§. 64.

Ueber den Staat haben wir von Platon zwei große Werke, die Bücher vom Staate und die Bücher von den Gesetzen. Der Zweck ist in beiden ein ganz verschiedener.

Digitized by Google

Die Bücher vom Staate besprechen gleichsam die philosophische Staatslehre, die von den Gesetzen das, was wir etwa Politik der positiven Gesetzgebung nennen würden. Platons Idee der philosophischen Staatslehre ist aber von der neueren Auffassung der Aufgabe sehr verschieden. Ihm gilt es in der menschlichen Gesellschaft das Ideal der Tugend, so wie wir es eben geschildert haben, zu verwirklichen.

Die Ursach, warum sich die Menschen in der Stadt vereinigen, liegt im Bedürfniß der Theilung der Arbeit. Jeder muß sein eigenthümliches Geschäft in der Gesellschaft betreiben und zugetheilt erhalten, damit Allen wohl werde. Durch diese gesellschaftliche Hülfe werden aber die Bequemlichkeiten vermehrt und auf das überflüssige ausgedehnt. Dadurch werden Genußsucht und Prachtliebe die Habsucht reizen, und dann den Krieg herbeiführen. Daher bedürfen wir eines eigenen Standes der Krieger.

So vereinigen sich drei Geschlechter im Staate, erstens das Geschlecht der Gewerbsleute, nemlich der Bauern und Handwerker (χρηματιστικὸν γένος τῶν γεωργῶν καὶ δημιουργῶν), zweitens das Geschlecht der Krieger, und drittens das Geschlecht der Regierenden (ἄρχοντες), so daß die letzten beiden die Beschützer und Wächter des Staates und seiner Gesetze werden sollen (ἐπικουρικὸν καὶ φυλακτικὸν γένος). Diese drei entsprechen nun den drei Theilen der Seele, die Gewerbsleute dem ἐπιθυμητικὸν, die Krieger dem Muth, die Regierenden dem λογιστικόν. Daraus leitet sich die Ordnung der Tugend und der Gerechtigkeit im Staate ab.

Den vollkommensten Staat soll also in den Regierenden und durch diese die Herrschertugend Weisheit beherrschen, und folglich kann dieser vollkommene Staat nur da bestehen, wo die Philosophen die Regenten, oder die Re-

Digitized by Google

genten Philosophen werden. Die Einrichtungen für den vollkommnen Staat werden also nicht in nach und nach zu bessernden Gesetzen über Kleidertracht, Zölle, Verträge (kurz über positives Recht, Polizei und einzelne Verwaltungsangelegenheiten,) bestehen, denn solche Verfügungen müssen der Weisheit der jedesmaligen Regierenden überlassen bleiben, sondern es kann nur darauf ankommen, die Erziehung der Regenten zur Weisheit zu ordnen. Da nun die Regierenden doch aus den Beschützern der Stadt hervorgehoben werden müssen, so bedürfen wir einzig der Einrichtungen, welche die Erziehung der Krieger zur Ausbildung der Tugend führen.

Dies bestimmt dann die Aufgabe, welche in den Büchern vom Staate besprochen werden soll, indem sie allein die philosophische Lehre vom Staate ist. Alle die Verwaltung, die Polizei und das positive Recht betreffenden Gegenstände können dagegen nur unsicher erfahrungsmäßig besprochen werden. Diese Lehren bringt Platon in den Büchern von den Gesetzen nach, indem er sich näher dem herkömmlichen anschmiegt mit einiger Weitschweifigkeit und vielen Digressionen, ohne jedoch seinen Grundgedanken untreu zu werden. Wir haben uns hier, um Platons Philosophem zu fassen, nur an die Bücher vom Staate anzuschließen.

Hier ist also die Aufgabe, die Krieger durch die Erziehung zur Tugend zu führen.

Streng sollen die Krieger durch Gymnastik und Musik zur Tapferkeit und Mäßigung erzogen werden. Daher darf in den Dichtersagen nur das Erhabene und Schöne und von den Göttern nur das Gute wahrhaft geschildert werden, auch darf das Gemüth sich nie mit dem häßlichen und unschönen belustigen wollen, folglich das Schauspiel wieder nur das Große und Schöne zeigen, und in der Musik

Digitized by Google

Musik dürfen keine weichlichen lydischen oder jonischen Tonarten, keine vielsaitigen Instrumente oder Flöten, sondern nur Leier, Zither und Pfeife nebst den ernsten dorischen und phrygischen Tonarten gehört werden. Bei reiferen Jahren soll dann für die Weisheit damit noch der Unterricht in der wahren Erkenntniß in Mathematik und Dialektik verbunden werden, und die letztere vom funfzigsten Jahre ein Ziel der eignen Erforschung bleiben.

Doch nicht genug, daß so der Einzelne zur Tugend geführt werde, es muß auch der ganzen Gesellschaft unmöglich gemacht werden, von der Gerechtigkeit abzuweichen, indem man den Kriegern die Habsucht und alle Art von Privatinteressen unmöglich macht. Darum müssen die Krieger an Mäßigkeit und einfache Sitte gewöhnt werden, dürfen kein Privateigenthum besitzen, damit sie weder arm noch reich werden können, sondern es muß ihnen alles gemein sein, so daß auch die Mädchen eben wie die Jünglinge erzogen, und keine Privatehen abgeschlossen werden, damit auch die Weiber und Kinder gemeinsam bleiben.

Dafür vertheilen die Regenten die Männer und Weiber, welche das gesetzliche Alter haben, alljährlich von neuem an einander; die gesunden Säuglinge und Mütter werden dann, jedoch ohne daß eine Mutter ihr Kind kennen darf, in einen eignen Tempel gebracht, in dem sie zusammen leben. Schwächliche Kinder sollen an einen verborgenen Ort gebracht werden. Diejenigen, welche das gesetzliche Alter überschritten haben, dürfen sich dann beliebig mit einander verbinden, bekommen sie dann aber noch Kinder, so sollen diese ausgesetzt werden.

Doch wollte Platon nicht völlige Kastenabsonderung der Stände, sondern die Regenten sollen unfähige Kinder der Krieger zu den Gewerbsleuten versetzen und vorzügliche

Digitized by Google

Kinder der letzteren unter die Krieger und Regenten erheben. Auch sollen die Gewerbetreibenden nicht Knechte oder Sklaven sein, denn dieses giebt er nur als Folge des Verfalles in der Timarchie an. Allein wie das sonst geordnet sein solle, wird nicht gesagt.

Dies ist Platons Ideal des vollkommenen Staates. Er hielt es für ausführbar, wenn einmal ein junger Fürst den Versuch machen wollte (l. 6. p. 502.). Es enthält auch dem griechischen Leben gar nicht so fremdartiges, wie uns. Die Forderungen bleiben nahe an dem, was in Kreta und Sparta ausgeführt war, nur die Weibergemeinschaft ist eine ganz fremdartige Einrichtung. Diese ist denn auch am meisten gegen die Ausführbarkeit der ganzen Phantasie geltend gemacht worden um ihrer eigenen Unmöglichkeit willen. Dies scheint mir indessen nicht so. Wenn eine solche Einrichtung einmal durch religiösen Ernst der Sitte geschützt wäre, würde sie leicht erhalten werden können, wie manche Einrichtungen religiöser Schwärmer zeigen. Aber das bleibt freilich, daß der Athenäer Platon die geistige Schönheit des Familienlebens und die Familienliebe als die Wurzel aller geselligen Tugend nicht erkannte, wie der Makedonier Aristoteles. Der Hauptfehler im ganzen Entwurfe scheint mir in dem griechischen Vorurtheil zu liegen, daß es der Ehre eines freien Bürgers zuwider sei, bürgerliche Geschäfte zu treiben. Das Ganze ist doch nur eine Militairdespotie, welche den größten Theil des Volkes, nemlich alle arbeitenden Klassen, schwer drücken würde, da diese ja die Vortheile der angeordneten Erziehung nicht mit genössen. Dabei ist es schlimm, daß die obern Stände nur im elenden Kriege ihren Zweck finden, und auch die Krieger bleiben einem harten Zwang durch die willkührliche Macht der Regenten unterworfen.

Digitized by Google

Demungeachtet stellt uns Platon hier in seiner Idee der Herrschaft der Weisheit über die menschliche Gesellschaft ein hohes aber menschlich erreichbares Ideal auf, dessen Bedeutung spätere Zeiten verstehen lernen werden, welche das ärmliche öffentliche Leben der europäischen Völker mit ihrer Habsucht, ihrem Krämergeist, ihren Fabriken und ihrem Kolonialwaaren-Handel in seiner Verwerflichkeit werden erkennen lernen.

Immer wird es in der Geschichte der Staatslehre sehr merkwürdig bleiben, wie Platon in der Lehre von den drei Ständen, eigentlich mit Nähr-, Wehr- und Lehrstand, die drei großen Aufgaben aller Staatskunst, die technische nemlich des Gewerbslebens unter dem Gesetz der Theilung der Arbeit, die politische der Staatsordnung unter dem Hauptinteresse des Krieges (bei der jetzigen niedrigen Stufe der Ausbildung des Völkerlebens) und die litterarische der Geistesbildung selbst für Wissenschaft, Religion und Gerechtigkeit so richtig unter und nebengeordnet hat, eigentlich zum Ideal eines kriegerischen Priesterreiches, denn was ist sein herrschender Philosophos anders als der wahre Priester. Ueberhaupt scheint Platon hier in vielem von der ägyptischen Ordnung der Dinge geleitet worden zu sein. Seine Emporhebung der betrachtenden Lebensweise, welche den Regenten als Philosophen vorgeschrieben wird, läßt seine Regenten als Priester aus einer Kriegerkaste hervortreten, und die andern Stände müssen doch auch annäherungsweise als untergeordnete Kasten gedacht werden.

§. 65.

Dies ist die Lehre vom ersten bis siebenten Buche vom Staate, dann fährt Platon aber fort im achten und neunten mit gehaltreichen Betrachtungen über das allmäh-

Digitized by Google

liche Verderben der Staaten, und den analogen Unterschied verderbter Charaktere der Einzelnen. Hier sind die Grundgedanken folgende: Wenn in der ἀριστοκρατία oder βασιλεία des vollkommensten Staates (l. 4. in fine) die Nachkommen der Regierenden schwächer werden nach dem Willen des Schicksals, so werden sie von der Strenge der Erziehung nachlassen, nicht mehr fähig sein Philosophen zu werden, in Gymnastik und Musik der Weichlichkeit nachgeben. Dadurch wird Habsucht einreißen und mit Streitsucht und Ehrgeiz den Staat verderben, indem die Regierenden sich die Gewerbsstände als Knechte unterwerfen. So ist die erste Entartung die der kretensischen und lakedämonischen Verfassung, welche Timokratie oder Timarchie genannt werden könnte. Es wird nemlich hier die Ruhe der philosophischen Ausbildung verschwinden und die Unruhe des θυμος zur Herrschaft gelangen. Viel gutes wird sich noch erhalten, aber Ehrgeiz und Kriegslust wird die Jünglinge überwältigen, die dadurch dann im Alter auch zur Habsucht und Geldgier verleitet werden. Daher ist der weitere Verfall vorbereitet im Uebergang zur Oligarchie, in welcher der Reichthum entscheidet und die Stände nach der Schatzung einander untergeordnet werden. Wo nun aber der Reichthum entscheidet, da werden die Geschäfte bis zur Regierung nicht nach der Bildung dafür, sondern nur nach dem Gelde, das einer besitzt, vertheilt; das Volk theilt sich in zwei Partheien, die Reichen und die Armen, es entstehen Bettler und Diebsgesindel. Diese ganze Verfassung ist eigentlich die geizige, in welcher das ἐπιθυμητικὸν sich Verstand und Muth unterworfen hat. Indem nun der Geiz, von schlechter Gewinnsucht getrieben, die Unbesonnenheit begünstigt, werden auch viele der besseren unter die Armen gedrängt, so daß diese endlich gegen die Oligarchen Gewalt brauchen und so die

Digitized by Google

Demokratie herbeiführen. Aber in dieser herrschen wandelbar die unsteten Begierden, und Gesetzlosigkeit als Freiheit wird ihr eigenthümliches. Keine feste Ordnung der Herrschaft oder des Gehorsams kann sich hier bilden, bis ein vom Volke begünstigter sich der Kriegsgewalt bemächtigt, alles blindlings seiner Gewalt unterwirft, und so in der Tyrannis die entartetste aller Staatsverfassungen herbeiführt.

c. Platon's Physik.

§. 66.

Zwei Dinge sind es vorzüglich, in denen, wie mir scheint, Platon im großen von den meisten falsch beurtheilt worden ist, ich meine die Naturphilosophie und die Dialektik. Viele setzen bei ihm voraus eine verborgene Kunst dialektischer Weisheit, welche wohl von den Unsrigen noch nicht recht erkannt sei. Aber der große Lehrer ist unschuldig an diesen Mißdeutungen, durch welche die Späteren sich haben in dialektische Schwärmerei und die trockne Spitzfindigkeit der spekulativen Metaphysik verleiten lassen. Platon hat hier immer nur den innern Werth der Einsicht über die zufälligen Anpreisungen ihres Nutzens erhoben und die freie und strenge Erforschung der nothwendigen Wahrheit (γνῶσις, ἐπιστήμη), welche dem φιλόσοφος zieme, über die bloße Lebenserfahrung und Geschäftsausbildung des σοφιστης und gewöhnlichen πολιτικὸς, über die δόξα ἀληθὴς erhoben. Viele schreiben ihm eine tiefe und geheimnißvolle Naturphilosophie zu, Platon macht aber an diese gar keine Ansprüche, sondern behandelt die Naturwissenschaften mit großer Geringschätzung als Meinungen über das Wandelbare im Gegensatz gegen die Einsicht in die nothwendige Wahrheit. Daher hält er

Digitized by Google

die Mathematik sehr hoch, verwirft aber dagegen die Erfahrung als Kenntniß des sichtbaren gänzlich. Seine Ansicht dessen ist im siebenten Buche vom Staate (p. 522 seq. Steph.) genau ausgeführt. Er erhebt zuerst als zur wahren Einsicht leitend und als Bildungsmittel philosophischer Gesinnung die reine Zahlenlehre, Geometrie und Stereometrie wegen ihrer nothwendigen Wahrheit über alle anwendenden Künste, dann spricht er noch ausführlicher von der Sternkunde und Tonkunst in gleicher Weise. „Jene bunten Bilder am Himmel sind zwar unter dem Sichtbaren das beste und vollkommenste, aber da sie doch sichtbar sind, bleiben sie weit hinter dem wahrhaften zurück, in was für Bewegungen die Geschwindigkeit, welche ist, und die Langsamkeit, welche ist (τὸ ὂν τάχος καὶ ἡ οὖσα βραδυτὴς) sich nach der wahrhaften Zahl und allen wahrhaften Figuren gegen einander bewegen und darin fortführen, welches alles nur mit dem Verstande (λόγῳ καὶ διανοίᾳ) zu fassen ist, mit dem Gesicht aber nicht.“ Noch härter verwirft er dann die Tonkunst der Ausübung nach, „das Lauschen des Ohres bei dem Spannen der Saiten, überhaupt jene Guten, welche die Saiten ängstigen und quälen und auf den Wirbeln spannen“, gegen die Harmonik als Zahlenlehre.

So verstehen wir wohl voraus, daß die physikalischen Gegenstände ihm immer nur als Unterlage von mythologischen Ausführungen seiner Gedanken dienen. Und dies sagt er denn auch selbst, indem er gleich in der Fortsetzung des eben angeführten (p. 534.) die Meinung (δόξα) eben so der Wissenschaft (ἐπιστήμη) wie die bildliche Vorstellungsart (εἰκασία) dem mathematischen Verstande (διάνοια) gegenüber stellt. Ganz in Uebereinstimmung hiermit finden wir denn auch alle seine physikalischen Lehren in religionsphilosophischen Mythen gegeben. Es können hier

Digitized by Google

nemlich nur die Lehren mit astronomischen Vorstellungen genannt werden, denn andere physikalische Lehren kommen davon unabhängig nicht vor. Es wären der Mythos im Politikos (p. 270 seq. Steph.), der offenbar nur ein politisches Bild gewährt, dann die oben erwähnten Mythen im Phaidros, Phaidon, Politeia und Timaios zu berücksichtigen.

Das zehnte Buch der Gesetze brauchen wir nicht besonders zu vergleichen, da die Vorstellungen von der Seele als dem ursprünglich bewegenden, von der Göttlichkeit der freien Kreisbewegung und von der allwaltenden Idee des Guten in der Vorsehung auch sonst von Platon hervorgehoben sind. Der schlecht geschriebene Anhang Epinomis enthält hingegen nur, möchte ich sagen, philolaische Reminiscenzen, er ist nur pythagoreisch, da er die Erhebung der Dialektik über die Mathematik ganz vergessen hat. Uebrigens kann ich Ast nicht beistimmen, daß das Einzelne darin unplatonisch sei. Die Lehre von den fünf Elementen ist mit dem zweiten Theil des Timaios nicht im Widerspruch, und selbst die Geisterlehre mit ihren Erd-, Wasser-, Luft-, Aether- und Feuergeistern wird der platonischen sehr nahe gefunden werden, wenn man den Timaios mit den Gespenstern im Phaidon zusammennimmt. Die Zeugnisse der Alten genügen wohl, um diesen Anhang für Zuthat des Philippos von Opus zu erklären, sonst, meine ich, Platon hätte im Alter wohl auch einmal so schreiben können.

Die astronomisch kühnste Sage ist die im Politikos. Gott führt zeitenweis die Welt in ihrem Umschwung, dann zieht er aber seine Kraft zurück und nun wirft sich der Umschwung in die umgekehrte Richtung, und die Zeiten laufen rückwärts, wodurch aber nach und nach alles Leben erlischt. Darauf stellt Gott den richtigen Umschwung wie-

Digitized by Google

der her, zieht aber nachher seine und aller Götter Hülfe wieder zurück, so daß die Welt wieder sich selbst überlassen bleibt. Nun hat sie viel Herrliches und Schönes von ihrem Erzeuger empfangen, aber dabei ist sie doch auch des körperlichen theilhaft. So lange sie daher dem ersten treu bleibt, werden ihre Sachen gut gehen, so wie aber ihr nach und nach die Erinnerung der göttlichen Leitung verlischt, werden die Zeiten sich in das Verderben verlieren.

Dies haben nun manche wirklich für Andeutung von Perioden des Weltverlaufs genommen, und die Vorstellung von dem körperlichen Antheil der Welt, welcher das Böse bringt, hat wohl mit auf die gewirkt, welche Gott gegenüber die Materie als die Ursach des Bösen ansahen. Ich bin aber überzeugt, daß Platon eben so wenig je meinte, einst seien die Menschen, wie hier erzählt wird, als Greise aus der Erde gewachsen, dann rückwärts zu Männern, Jünglingen, Knaben, Kindern geworden und als kleine Kinder vergangen, als es ihm Ernst war mit jener Sage, die er dem Aristophanes in den Mund legt, daß die Menschen einst Kugeln mit vier Händen und vier Beinen gewesen seien, ehe Apollon sie in männliche und weibliche Hälften gespalten habe; sondern das ganze Bild hat offenbar nur die politische Bedeutung: nicht, wie die Sage vom Zeitalter des Kronos spricht, sind jetzt Götter die Hüter der Menschen, sondern nun, wie unter der Herrschaft des Zeus, sind die Menschen sich selbst überlassen. So werden denn ihre Angelegenheiten gut gehen, wenn sie durch die Erinnerung an das Göttliche in ihrer Seele zur wahrhaften Erkenntniß gelangen und dies ihre Regenten verstehen, aber zum Verderben werden sie sich selbst führen, wenn sie den sinnlichen Begierden und Leidenschaften die Herrschaft geben. Diesen Mythos können wir für das physische gar nicht in Anspruch nehmen. Eben

Digitized by Google

so muß ich über die verwandte Stelle im achten Buche vom Staate p. 546. St. urtheilen, welche ich im Anhange genauer behandle.

Die Erzählung im Phaidros ist religionsphiloso-phisch die umfassendste, indem sie in einem Gemälde den Abfall des Menschen vom Guten und die Wiedererlangung der göttlichen Reinheit unter den Bildern der Seelenwan-derung zusammenfaßt, die Mythen im Phaidon und der Politeia malen dann nur das Todtengericht und die jenseitigen Belohnungen und Bestrafungen mehr aus. Hier versteht es sich nun von selbst, daß ihm religionsphi-losophisch diese Bilder von der Seelenwanderung und alles damit verbundene nicht im Ernste gelten, sondern seine Idee im Ernste nur die Wiedererlangung des göttlich reinen Gedankens betrifft. Aber die Frage könnte noch aufge-worfen werden, ob vielleicht hier und im Timaios ein fester Hintergrund einer physikalischen Weltanschauung für alle diese Bilder gefunden werde. Diese wird jedoch auch verneint werden müssen, oder wenigstens die Ueber-einstimmung physikalisch sehr unbedeutend bleiben.

Bei dem Bild im Phaidros ist das astronomische gar nicht ausgeführt, aber, wie Boeckh darauf aufmerk-sam gemacht hat, es stimmt am besten zum Himmelsbau des Philolaos. Dieser hat doch das Haus der Götter bei dem Altar der Hestia in der Mitte des All. Darum schwingt sich zunächst Erde und Gegenerde im Gebiet des οὐρανὸς, der bis gegen den Mond langt, darüber steht der κόσμος der sieben Sphären. Nehmen wir nun diesen Kosmos, die reine Lichtwelt als Bild des ewig wahren, so stimmt alles mit diesem Weltgemälde, was Platon dort dichtet. Geführt von Zeus ziehen die eilf Olympier mit ihren Schaaren, nur Hestia bleibt als Hüterin des Hauses daheim, hinauf auf den Rücken des οὐρανὸς an

Digitized by Google

den τόπος ὑπερουράνιος, verweilen dort die Zeit eines Umschwunges des οὐρανὸς, um das ewig wahre zu schauen, und kehren dann nach Hause zurück.

Die drei andern Gemälde im Phaidon, der Politeia und im Timaios stimmen hingegen darauf zusammen, daß die kugelförmige Erde im Mittelpunkt der Welt ruht, und dann ist die astronomische Vorstellung vom Weltbau schon die von uns sogenannte ptolemäische, nur daß die Kreise der Venus und des Merkur weiter als die Sonne gestellt werden.

Im Phaidon ist nur der Anfang der Erzählung rein physikalisch, indem er offenbar gegen Anaxagoras sagt, die Erde werde in der Mitte nicht von der Luft getragen, sondern sie halte sich selbst allseitig im Gleichgewicht *). Er nennt dabei die Erde περιφερὴς, welches hier wohl rund bedeuten muß und nicht mit Schleiermacher und Aristoteles auf eine Umwälzung um die Axe bezogen werden kann, weil er doch sonst immer den Umschwung der Welt zuschreibt **). Uebrigens ist das

*) p. 109. Steph.

**) Ich setze dabei immer voraus, daß Platon die Erde als Kugel gedacht habe, weil er ihr nirgends eine andere Gestalt zuschreibt. Schaubach hat zwar recht, daß er die Erde nur rund (περιφερὴς) und nicht kugelförmig (σφαιροειδὴς) nennt und sucht besonders zu zeigen, daß die hier folgende Beschreibung nicht wohl zur Kugelgestalt passe. Mir scheint dies letzte höchstens unbestimmt, denn die auf keinem Grund ruhenden auf und abwogenden Fluthen des Tartaros passen doch nur in den Mittelpunkt der Erde als Kugel. Auch kommt zu der allgemein natürlichern Vorstellung von der Kugel als Mittelpunkt der Weltkugel noch schärfer, daß Platon ja die richtige Ansicht von der Schwere vertheidigt, deren Richtungen überall gegen die

Digitized by Google

rologische Bild hier sehr bestimmt, aber ganz anders als
onst wo gezeichnet, indem er sich an die homerischen Bil-
er von der Unterwelt anschließt. Im Innersten der Erde
ind die Fluthen des Tartaros in immerwährendem Auf-
nd Abwogen, und bewegen so die großen Ströme Okea-
os und Acheron, der in den Acherusischen See sich ergießt,
ann den Feuerstrom Pyriphlegethon, den die Vulkane be-
egenden, und den Kokytos, der in den Styx sich ergießt.
Die beiden letzteren durchschlingen schlangenförmig das In-
ere der Erde, entspringen aus dem Tartaros und ergie-
en sich in ihn. (Dies ist wohl das Bild, welches so v
äter zu ihrer Vorstellung von der lebenden und athmen-
en Erde ausgebildet haben, indem der Tartaros gleich-
m das Herz, die Ströme die Adern der Erde sind.)
ann der Bau nach oben. Wir hier zwischen dem Phasis
nd den Säulen des Herakles wohnen in sumpfigen
iederungen unter trüber Luft, andere Gegenden der Erde
endlich herrlicher in Farbenpracht und Edelsteinen erhe-
n sich über die Luft in den reinen Aether, so daß wie wir
n Ufer des Meeres dort an den Küsten des Luftmeeres
id in dem Innern des Landes vollkommene Menschensee-
n ohne Leiber leben und mit ihnen in ihren Tempeln die
ötter selbst; sie aber im reinen Aether das wahre Wesen
r Gestirne erblicken.

Was nun am Schlusse der Bücher vom Staate dem
aphlagonier Er dem Sohne des Armenios nacherzählt
ird, steht nur in unbestimmter dichterischer Verbindung
it diesem, denn beidemal ist wohl eigentlich nur das Tod-
ngericht die Bedeutung der Dichtung. Dort versammel-

Mitte der Erde gehen, und kein oben oder unten in der Welt unterscheiden lassen. Dies setzt fast nothwendig die Erde als Kugel voraus.

Digitized by Google

ten sich die Seelen der Verstorbenen am acherusischen See. Hier kommt Er der Sohn des Armenios auf der Wiese der Todtenrichter mit denen Seelen zusammen, die aus den unterirdischen Orten der Strafe herauf oder aus den Himmelshöhen herab wieder in das Erdenleben zurückkehren. Von da hinaufgeführt erblicken sie an dem Orte der Wahl des neuen Lebens den Bau des ganzen Himmels, wie durch ein Lichtband, an dem sie hinaufsteigen (gewiß die Milchstraße), der Himmel an den Enden der Weltaxe zusammengehalten wird, welche gleich einer Spindel im Schooße der Nothwendigkeit ruht und an der ihre Töchter die drei Moiren die Lebensfäden spinnen. Die Beschreibung dieser Spindel deutet nun auf eine etwas verdeckte Weise das von uns sogenannte ptolemäische System eben wie im Timaios an. Ich suche diese Stelle genauer zu erläutern.

„An diesen Gipfeln (des Himmels) sei die Spindel der Nothwendigkeit befestigt, vermittelst deren alle Umläufe in Schwung gesetzt werden, und an dieser sei die Stange und der Widerhaken von Stahl, der Wirtel *) aber gemischt aus diesem und anderen Arten. Die Beschaffenheit des Wirtels sei aber folgende. Die Gestalt, sei wie hier. Aus dem aber, was er sagte, war abzunehmen

*) ἡλακάτη ist die Spindel selbst oder die Stange derselben σφόνδυλος der Wirtel, nemlich der schwerere Ring, der auf die Spindel aufgesetzt ist, um sie beim Umkreisen im Schwung zu erhalten. Einen Widerhaken (ἄγκιστρον) haben unsere Spindeln nicht, er war vielleicht unten an der Spindel angebracht, um den Wirtel zu befestigen, vielleicht an der Spitze, um den Faden zu führen. Schleiermacher hat sich hier geirrt, indem er den Wirtel übersah und sich die Spindel mit aufgewundenem Faden dachte und daher σφόνδυλος mit Wulst übersetzte, ohne zu bedenken, daß er zum Theil aus Stahl bestehen soll. Dies hat ihm die ganze Sache unklar gelassen.

Digitized by Google

· sei so, als wenn in einen großen durchaus ausgehöhlten
Wirtel ein anderer eben solcher kleinerer eingepaßt wäre,
ie man Schachteln hat, die so in einander passen, und
en so einen andern dritten, vierten und noch vier andere.
enn acht Wirtel seien es zusammen, welche in einander
gend ihre Ränder von oben her als Kreise zeigen, um die
tange her aber nur eine zusammenhängende Oberfläche
nes Wirtels bilden, indem die Stange durch den achten
itten hindurch getrieben ist. Der erste und äußerste Wir-
l habe auch den breitesten Kreis des Randes, der zweite
i der des sechsten, der dritte der des vierten, der vierte
r des achten, der fünfte der des siebenten, der sechste der
s fünften, der siebente der des dritten, der achte der des
weiten. Und der der größten sei bunt, der der siebenten
r glänzendste, der der achten erhalte seine Farbe von der
Beleuchtung der siebenten, der der zweiten und fünften
ien einander sehr ähnlich, gelblicher als jene, der dritte
abe die weißeste Farbe, der vierte sei röthlich, der zweite
ber übertreffe an Weiße den sechsten. Indem nun die
Spindel gedreht werde, so kreise sie zwar ganz immer in
umselben Schwunge, in dem umschwingenden Ganzen aber
wegten sich die sieben innern Kreise langsam in einem
m Ganzen entgegengesetzten Schwung. Von diesen gehe
r achte am schnellsten; auf ihn folgen der Schnelle nach
gleich mit einander der siebente, sechste und fünfte; als
r dritte seinem Schwunge nach kreise, wie es ihnen geschie-
n, der vierte, als vierter aber der dritte und als fünfter
r zweite. Gedreht aber werde die Spindel auf dem
choße der Nothwendigkeit. Auf den Kreisen derselben
er säßen oben auf jeglichem eine mitumschwingende Si-
ne, eine Stimme von sich gebend, jede immer den nem-
hen Ton, aus allen achten aber insgesammt klänge eine
armonie zusammen."

Digitized by Google

So weit der astronomische Theil der Dichtung. Man sieht leicht, daß die Ringe, aus denen der Wirtel zusammengesetzt ist, durch dessen Mitte die Weltaxe als Stange der Spindel geht, die acht Sphären der Gestirne bedeuten, und die Beschreibung ihres Lichtes läßt leicht erkennen, daß diese eben wie im Timaios geordnet sind, um die Erde als Mitte Mond, Sonne, Venus, Merkur, Mars, Jupiter, Saturn, Sternhimmel. Damit stimmen auch die angegebenen Geschwindigkeiten, denn daß Sonne, Venus und Merkur gleiche Umlaufszeit bekommen (wie Platon auch im Timaios sagt), ist ganz der alten Ansicht gemäß. Nach altägyptischem System sind nemlich Venus und Merkur Begleiter der Sonne, und nach dem ptolemäischen gehen die Mittelpunkte der Epikykeln der Venus und des Merkur immer im gleichen Radius mit der Sonne in einem Jahre um die Erde, und eine diesem verwandte Vorstellung muß auch Platon gehabt haben. So bleiben nur noch die Breiten der Ränder der einzelnen Ringe zu erklären übrig. Diese könnten wohl die verhältnißmäßigen Entfernungen der Sphären von einander oder aber die scheinbaren Durchmesser der Planeten bedeuten. Nehmen wir das erste, wie sollte Platon diese Entfernung gemessen haben? Da er sie zur Harmonie zusammen klingen läßt, könnte man an die Intervalle einer Sphärenharmonie denken, aber die Sphärenharmonie des Timaios dürfen wir hier nicht vergleichen, dort fehlt der Fixsternenhimmel, und die Intervalle passen gar nicht. Es könnte indessen ein pythagoreisches Oktachord gemeint sein. Vergleichen wir dafür das von Plinius aufbehaltene chromatische Oktachord und geben in der Abtheilung der unteren Quinte der Venus Trihemitonion, so passen die Angaben theilweis, aber nicht durchgreifend, wenn wir nemlich übersetzen: der zweite Rand (der Breite nach) sei

Digitized by Google

der des sechsten Wirtels, der dritte Rand der des vierten Wirtels u. s. f. Wir können aber eben so gut mit Schaubach *) umgekehrt übersetzen, der zweite Wirtel sei der des sechsten Randes (der Breite nach), der dritte Wirtel der des vierten Randes u. s. f. Dann erhalten wir die Reihe ☽ ☉ ♃ ♀ ♄ ☿ ♂, welche Platon wohl für die der scheinbaren Größen könnte genommen haben.

Für meine Meinung, daß Platon die physischen Vorstellungen hierbei wenig geachtet und nur als Bilder gebraucht hat, stimmt ganz, daß diese Sphärenharmonie mit der im Timaios gar nicht zusammenpaßt. Hier ist ein pythagoreisches Oktachord, welches die Harmonie (Octaven) umfaßt und in dem dem Fixsternhimmel eine Saite gehört, dort sind nur sieben Saiten ohne den Fixsternhimmel und in einem viel größeren musikalischen System.

§. 67.

Dies waren nur einzelne Andeutungen, ein großes Ganzes über die Natur der Dinge gewährt dagegen der Timaios. Auch hier steht ein religionsphilosophisches Interesse an der Spitze. Der ganze οὐρανὸς oder κόσμος wird sinnlich erkannt und besteht aus veränderlichem, er ist also erzeugt und hat folglich eine Ursach, einen Vater der Welt, welcher Gott ist. Dieser Weltordner folgte dem ewig wahren als Urbild, und bildete diese Welt als das schönste und vollkommenste Abbild dessen, so daß die Welt nur Eine ist, erzeugt nicht der Zeit, sondern nur dem Gedanken nach, so daß sie unveränderlich besteht (p. 28. 29.).

*) Gesch. der gr. Astron. S. 406.

Digitized by Google

Menschen haben von diesem Abbild des ewig wahren nicht Einsicht oder Wissenschaft, sondern nur wandelbare Meinungen. Solche will Timaios, wie sie ihm die sichersten scheinen, vortragen. Gott aber ist gut, so hat er die Welt, so viel möglich, zu seinem Ebenbilde gemacht. Da sie aber sichtbar werden sollte, so konnte er sie nicht aus dem ruhig bleibenden, sondern aus dem mangelhaften ordnungslos bewegten bilden, indem er es zur Ordnung brachte, dies hielt er für das vorzüglichste, denn er der beste konnte nur das Schönste erzeugen.

Neben diesen wäre religionsphilosophisch noch besonders nach dem Ursprung des Bösen die Frage. Aehnlich nun der oben angeführten Bemerkung im Politikos, könnte man noch mehr hier darauf hinweisen, wie Sichtbarkeit und das Körperliche überall als die unvermeidliche Ursache des mangelhaften und unvollkommnen angegeben werden, und wie das in die Bildung der Seele eingehende dem körperlichen verwandte Wesen der zweiten Art, das θατέρον als widerstrebend der Bildung zur Ordnung angegeben wird, um die Materie als das Princip des Bösen zu vermuthen. Da aber doch diese nachbildliche Welt dem Platon eigentlich gar nicht wahrhaft ist, sondern nur ein menschliches Schattenbild bleibt, so ist dies Ganze wohl nur eine unvermeidliche Fiction für diese Dichtung und unter den Dichtungen über die Natur des Bösen, ist wohl die im Phaidros der Wahrheit am nächsten, wo der Fehler nur dem einzelnen Menschengeist in der Schwäche des Wagenlenkers zugeschrieben wird. Denn daß im zehnten Buch der Gesetze (p. 896. E. Steph.) nicht von einer guten und bösen Weltseele, sondern überhaupt nur von zwei Arten Seelen, einer guten und einer bösen (wie z. B. als Menschenseelen), die Rede sei, ist schon mehr bemerkt worden.

Unter

Digitized by Google

Unter diesen Gedanken der Bildung des Schönsten
ach den Besten wird die Ausführung gegeben, indem er
it der Erzeugung der Weltseele anfängt. Diese ganze
nsicht ist nun auch, wie leicht ersichtlich, bildlich und
ehr dichterisch. Da fragt es sich, ob eine eigentliche
ysische Grundlage nach wissenschaftlichen Principien wohl
Hintergrund stehe. Nach dem, was wir schon von
laton wissen, kann ihm das in der That nur so der Fall
n, daß er hinter diesen Beispielen des Sichtbaren nur
n mathematische Gesetze als das nothwendig wahre ei-
ntlich wird darstellen und sonst nur bildlich Grundgedan-
andeuten wollen. Aristoteles *) sagt dagegen, daß
laton als Principien das große und kleine als ἀρχὴ
ὕλη und die Einheit als ἀρχὴ ὡς οὐσία angenommen
be. Dies bedeutet offenbar nur den pythagoreischen
gensatz des ἄπειρον und πέρας, gleichgestellt dem von
elheit und Einheit. Auf diese Unterscheidung geht nun
hl Platon gelegentlich wie im Philebos und hier
Timaios bei der Bildung der Seele zurück, aber es
ibt ihm doch eigentlich nur eine besondere Art sich auszu-
icken, und hat ihm keine so tiefe Bedeutung. Wir kön-
daher nur seinen einzelnen Darstellungen folgen, für
ich nur eine allgemeine Bemerkung voraus zu geben
e. Platons religionsphilosophischer Grundgedanke
nichtet ihm eigentlich die ganze Naturwissenschaft, und
hat weithin seine Folgen in der Geschichte der Philo-
hie. Auch im körperlichen der Welt sollen ihm die Ideen
Schönen und Guten herrschen, darum verwirft er alle
hanischen Erklärungen des Sternenlaufes und die Vor-
setzung schwerer Massen in den Gestirnen, wie er dies
n Anaxagoras und Empedokles im Phaidon

*) Met. l. 1. c. 6.

Digitized by Google

(p. 97. C. 98. B. 99. B.) geltend macht. Wenn die Vernunft, meint er, die Natur geordnet hat, so dürfen keine solchen Ursachen genannt werden, wie daß die breite Erde von der unteren Luft getragen werde (was Anaxagoras angab), oder daß der Himmel einen Wirbel um die Erde lege und sie dadurch in der Mitte ruhend halte, (womit er gewiß auf Empedokles zielt), sondern nur dürfe gefragt werden, warum es der Erde gut und das beste sei in der Mitte zu ruhen. Eben dahin weist im zehnten Buch der Gesetze die Lehre von der Vorsehung und der künstlerischen Kraft des Welturhebers (p. 900 seq.). So blieb ihm der Sternhimmel die beseelte reine Lichtwelt, ähnlich dem, wie Aristoteles und die folgenden das Bild festgehalten haben. Eben dies führt ihn dann auf die Stufen der Vollkommenheit in den verschiedenen Arten der Bewegung, die in den Büchern von den Gesetzen l. 10. p. 895. auf eine hier im Timaios p. 33 seq. auf eine andere Art entwickelt werden. Da nemlich die unsichtbare Seele früher als das sichtbare ist, so muß ihr die höchste Art der Bewegung darin zukommen, daß sie sich selbst bewegt und anderes bewegen kann (de leg. l. 10. p. 895. Phaedrus p. 245.); der Weltseele aber weiter die vollkommenste Gestalt und die vollkommenste Art der Bewegung als die sich selbst genügende (Timaeus. p. 34.). So wird er hier wieder auf die alte Vorstellung zurück geführt, daß die Kugel gestalt die vollkommenste aller Gestalten, die Herumdrehung der Kugel aber die vollkommenste aller Bewegungen sei.

Wir haben dann hier nur den Lehren des Timaios zu folgen. Aber in diesem liegt uns gewissermaßen ein räthselhaftes Werk vor. Der Eingang ist ein platonisches Gespräch wie sonst, in welchem gesagt wird, gestern hat Sokrates den Freunden vom Staate gesprochen, heute werde Timaios von der Erzeugung des κοσμος reden

Digitized by Google

und die Rede bis zur Erzeugung des Menschen fortführen, morgen solle Kritias dann weiter die Geschichte der Menschen besprechen. Darauf folgt nun die Rede des Timaios, eine Abhandlung ohne alle Gesprächsform. Sie zerfällt in drei Theile, deren erster von der Erzeugung der Weltseele und alles Lebens handelt, der zweite diesen Gesetzen des Lebens die Gesetze der Nothwendigkeit an die Seite stellt, und der dritte von den Theilen des menschlichen Körpers spricht. Der erste Theil hat die gewohnte platonische Darstellung und würde, wenn er allein aufbehalten wäre, die Aufgabe vollständig behandelt zu haben scheinen. Die andern beiden Abschnitte aber scheinen mir etwas befremdendes zu haben, jedoch ist das Ganze in sich viel zu gerundet und vollendet, als daß von einer fremden Zuthat die Rede sein könnte, wenn auch nicht die Zeugnisse des Alterthums das Ganze schon schützten. Der erste Abschnitt enthält pythagoreisch-arithmetische Constructionen der Elemente und des Himmels, der zweite Abschnitt geometrische, welche nicht ohne Widerstreit mit den ersten stehen in der Construction der Elemente, und zwischen die Lehre selbst eine sonderbare atomistische Gestalt annimmt, welche nach allen übrigen Andeutungen wohl niemand leicht für platonisch ansprechen würde, wiewohl sie durch ihre geometrische Unterlage doch wieder etwas ihm eigenthümliches erhält. Ich vermuthe, daß Platon früher nur den ersten pythagoreisch-arithmetischen Theil geschrieben hatte, und erst später den weiteren Ueberblick nahm, nach welchem er die andern beiden hinzugab.

Doch wir gehen auf den Anfang zurück und sehen genauer zu. „Aus dem ungeordnet liegenden ordnete und bildete Gott das Ganze (besonders p. 69. B.), und indem er nun das Schönste ersann, fand er, daß unter Allem nichts schöner sei, als das mit Vernunft begabte, Ver-

Digitized by Google

nunft aber sei nicht ohne Seele. So gab er die Vernunft in die Seele, die Seele in den Körper und bildete so das All als das schönste und beste Kunstwerk. Darum scheint uns gesagt werden zu müssen, der κόσμος sei ein beseeltes und vernünftiges lebendiges Wesen (ζῶον). Denn jenem lebendigen Wesen, dessen Theile alle Lebendigen sind, so wie sie nur denkend erkannt werden, sollte die Welt am ähnlichsten werden, darum enthält sie, selbst sichtbar, alle sichtbaren lebendigen Wesen in sich als das Eine vollkommenste lebendige Wesen der Eine eingeborne Himmel (οὐρανὸς μονογενής)."

„Als körperlich sollte die Welt sichtbar und tastbar werden, darum fing Gott damit an, den Körper aus Feuer und Erde zu bilden. Zwei aber bedürfen eines dritten, um verbunden zu werden als eines Bandes, und dieses Band vereinigt am besten, wenn es zwischen beiden die mittlere Proportionalzahl ist. Da nun die Welt nicht nur Breite sondern auch Tiefe haben sollte, als στερεὸν (als nach drei Dimensionen ausgedehnt) und für dies körperliche (στερεὸν) zwei mittlere Proportionalzahlen die Verbindung geben, so stellte Gott Wasser und Luft in diesen Proportionen zwischen Erde und Feuer *). So besteht die Welt aus dem Inbegriff alles Feuers, aller Luft, alles Wassers, aller Erde, so daß nichts außer ihr blieb, sondern alles in das

*) Dies ist hier die erste Stelle von arithmetischer Bedeutung. Platon sagt, wäre die Welt eine Fläche, so bedürfte sie nur einer mittleren Proportionale, da sie aber drei Dimensionen hat, bedarf sie ihrer zwei. Nemlich für die Fläche findet zwischen zwei Quadratzahlen immer eine mittlere Proportionale in ganzen Zahlen statt; $a^2 : ab = ab : b^2$ oder $4 : 6 = 6 : 9$. Zwei Würfelzahlen aber sind eben so durch zwei mittlere Proportionalen verbunden; $a^3 : a^2b = a^2b : ab^2 = ab^2 : b^3$, oder $8 : 12 = 12 : 18 = 18 : 27$.

Digitized by Google

Eine unveränderliche Ganze zusammengefügt wurde. So gab er ihr die vollkommenste alle Gestalten enthaltende Gestalt der Kugel, unter den sieben Arten der Bewegung*) aber die der Vernunft und Einsicht angemessenste, die der Kreisdrehung, denn die alles enthaltende bedarf keiner Gliedmaßen und keiner Sinneswerkzeuge."

„In die Mitte der Welt setzte er die Seele, dehnte sie aus durch das Ganze, ja umgab das körperliche noch mit ihr, so daß die im Kreise sich umschwingende Welt durch eigne Kraft sich zusammenhält, selbstgenügsam, sich selbst erkennend und befreundet, ein seliger Gott (θεὸς εὐδαίμων). Aber die Seele bildete er nicht zuletzt, sondern vor allem körperlichen, als das anfängliche, älter als der Körper, damit sie ihn den dienenden beherrsche."

Nun folgt dann die Erzeugung der Seele.

„Gott nahm einen Theil des theillosen immer gleichen, desselben (ταὐτοῦ), und mischte ihn mit einem Theil des körperlich theilbaren, anderen (θατέρου), zu einer der Mischung mit Gewalt widerstrebenden (p. 35. B.) dritten Art des Wesens in der Mitte zwischen diesen beiden. Dann aber mischte er nochmals diese drei und theilte dann diese Mischung nach den Gesetzen der Sphärenharmonie."

Hier spielt er nemlich mit der nach ihm benannten großen Tetraktys: 1, 2, 3, 4, 9, 8, 27 und führt aus dieser die Harmonie der Sphären aus in einer so oft mißverstandenen Darstellung, welche aber jetzt durch Böckhs auf das kleinste aufgeklärt ist **). Die Reihe dieser

*) Nach oben und unten, nach vorne und hinten, rechts und links, endlich Kreisbewegung. Oder nach einer hier folgenden Unterscheidung: sehen, hören, athmen, essen, ausscheiden, schreiten und Kreisbewegung.

**) Studien, herausgegeben von Daub und Creuzer. 1807. Nr. 1.

Digitized by Google

Zahlen wird nemlich wie ein großes Tonsystem behandelt, dem Geschlecht nach im Diatonosyntonon, das Diapason aber in dorischer Tonart eingetheilt, welche Platon für die würdigste hielt. Das System umfaßt τετράκις διαπασῶν (1 : 2, 2 : 4, 4 : 8, 8 : 16) διαπέντε (16 : 24) καὶ τόνον (24 : 27). Es ist daher nur philosophische Speculation, indem es über alle alten musikalischen Tonsysteme hinauslangt.

Platon fordert nun, daß jedes doppelte und jedes dreifache Intervall durch das arithmetische und das harmonische Mittel getheilt werden solle, wodurch jedes doppelte in Diatessaron, Ton, Diatessaron, jedes dreifache in Diapente, Diatessaron, Diapente zerfällt. Diese Theilungen durch das Ganze fortgeführt geben lauter Intervalle $\frac{3}{2}$, $\frac{4}{3}$, $\frac{9}{8}$, und da $\frac{4}{3}$ wieder aus $\frac{4}{3}$ und $\frac{9}{8}$ zusammengesetzt ist, so läßt er ferner jedes Intervall $\frac{4}{3}$, durch den Ton $\frac{9}{8}$ in Ton, Ton und das übrigbleibende Intervall $\frac{256}{243}$ (das Limma) theilen.

So geben die doppelten Intervalle:

I. Diatessaron, Ton, Diatessaron.
II. Diatessaron, Ton,
III. Diatessaron,
IV. Diatessaron, Ton, Diatessaron,
VIII. Diatessaron, Ton, Diatessaron XVI.

Die dreifachen aber:

I. Diapente, Diatessaron, Diapente,
III. Diapente, Diatessaron, Diapente,
IX. Diapente, Diatessaron, Diapente XXVII.

Werden nun hier alle Diatessaron in Ton, Ton, Limma getheilt und beide Reihen mit einander verbunden, ergeben sich 37 Zahlen; Platon wollte aber nur darum ist in der letzten Octave die Quarte weggelassen,

Digitized by Google

daß dies wirklich so gemeint sei, durch die Angabe des angeblichen Lokrer Timaios sicher gestellt. So erhalten wir folgendes Platonische Diagramm, wenn wir alles in ganzen Zahlen darstellen wollen, von 384 ausgehend.

Ton. Ton. Limma. Ton. Ton. Ton. Limma.
I. 384 . 432 . 486 . 512 . 576 . 648 . 729 . 768.

Ton. Ton. Limma. Ton.
II. 768 . 864 . 972 . 1024 . 1152.

Ton. Ton. Limma.
III. 1152 . 1296 . 1458 . 1536.

Ton. Ton. Limma. Apotome. Limma. Ton. Ton. Lim-
V. 1536 . 1728 . 1944 . 2048 . 2187 . 2304 . 2592 . 2916.
ma.
3072.

Ton.
VIII. 3072 . 3456.

Ton. Ton. Limma. Ton. Ton. Limma. Apo-
X. 3456 . 3888 . 4374 . 4608 . 5184 . 5832 . 6144.
tome. Limma. Ton. Ton. Limma. Ton.
6561 . 6912 . 7776 . 8748 . 9216 . 10368.

XVII. 10368.

Setzen wir die Theilung der doppelten Intervalle ch noch von VIII. bis XVI. fort, so müßte eigentlich ch Diatessaron dieses Diapason den Ton von 3888 bis 08 mit 4096 in Limma und Apotome theilen; lassen wir er dieses Diapason aus der Theilung weg und theilen zut nur nach dreifachem Intervall, so müßte auch 6144, ches den Ton 5832 bis 6561 in Limma und Apotome eilt, wegbleiben. Der 36 zulieb ist aber diese Octave n VIII. beibehalten, und daß dies richtig sei, ergiebt

Digitized by Google

sich, indem der Lokrer die Summe aller dieser Zahlen zu 114695 angiebt, welches die Summe unserer Zahlen ist.

Diese ganze Phantasie ist offenbar rein pythagoreisch, und nicht eigentlich platonisch. Die drei Arten des Wesens sind πέρας als Einheit, ἄπειρον als ἀόριστος δυὰς und die οὐσία μίκτη das πεπερασμένον; die Mischung dieser aber die Zahl und die Seele die nach den Gesetzen der Harmonie sich selbst bewegende Zahl.

Hierauf nun, fährt er fort, war jene ganze Mischung verwendet worden. Der Weltordner aber zerschnitt die ganze Reihe (τὴν ξύστασιν πᾶσαν) der Länge nach in zwei Theile, schlang beide Theile in der Mitte in Gestalt des χ zusammen, und wand aus jedem einen Kreis, so daß beide der Mitte gegenüber sich wieder berührten. Beiden Kreisen gab er die Bewegung des Umschwungs im Kreis. Den einen aber machte er zum äußeren und von der Natur des Einen (ταὐτοῦ), den andern zum inneren und von der Natur des Andern (θατέρου). Den des Einen bewegte er rechts, den des Andern schräg dagegen links. Die Herrschaft gab er dem Umschwung des Einen und gleichen, den er allein ungetheilt ließ. Den des innern aber spaltete er sechsmal zu sieben ungleichen Kreisen, jeden nach den doppelten und dreifachen Intervallen, von deren jeden drei waren (nemlich das obige (1 : 2, 2 : 4, 4 : 8) und (1 : 3, 3 : 9, 9 : 27)). So ließ er die Kreise nach entgegengesetzten Richtungen gehen. Von den sieben gab er dreien dieselbe Geschwindigkeit, den andern vier aber jedem eine von dieser und unter sich verschiedene Geschwindigkeit, jedoch nach einem festen Verhältniß.

Hier ist klar, daß die erste Bewegung die tägliche Bewegung des ganzen Sternhimmels gebunden an den Aequator, die andere die Bewegung der Planeten bezogen auf die Ekliptik bedeutet. So wie gleich nachher noch deut

Digitized by Google

licher wird, indem er Mond, Sonne, Venus, Merkur und die übrigen an die Kreise heften läßt und wieder den Kreisen der Venus und des Merkur mit dem der Sonne gleiche Geschwindigkeit, aber eine ihr entgegengesetzte Kraft giebt, so daß diese sich einander bald einholen, bald von einander eingeholt werden *).

„Dies ist das Wesen der unsichtbaren Seele, welche Theil hat an der Vernunft und der Harmonie der nur denkbaren ewigen Dinge und durch den besten die beste geworden ist alles gewordenen. Dieser werden in ihrem eignen Umschwung durch die Verbindung der Bewegungen beider Kreise des ταὐτοῦ und des θατέρου die sichern und wahren Meinungen, durch den Kreis des ταὐτοῦ allein aber die nothwendige Wissenschaft der Vernunft **)."

Platon läßt also geistig die Weltseele ihrer Erkenntniß nach wie die Menschenseele gebildet sein in der Verbindung von δόξα ἀληθὴς und ἐπιστήμη zur Auffassung des δοξαστὸν und γνωστόν. Der ewig gleiche tägliche Umschwung der ganzen Himmelskugel entspricht der νοήσις, welche das unwandelbare γνωστὸν festhält; die Mannigfaltigkeit der rückgängigen Bewegungen, welche an die Ekliptik gebunden den Planeten gehören, entspricht dem Gebiet der sichern Meinungen der δόξα ἀληθής. So steht dieser führende Gedanke bei Platons Ansichten überall in der Mitte.

---

*) p. 38. d. ἐωσφόρον δὲ καὶ τὸν ἱερὸν ἑρμοῦ λεγόμενον, εἰς τοὺς τάχει μὲν ἰσόδρομον ἡλίῳ κύκλου ἰόντας, τὴν δ' ἐναντίαν εἰληχότας αὐτῷ δύναμιν. ὅθεν καταλαμβάνουσί τε καὶ καταλαμβάνονται καὶ κατὰ ταὐτὰ ὑπ' ἀλλήλων ἥλιός τε καὶ ὁ τοῦ ἑρμοῦ καὶ ὁ ἑωσφόρος.

**) Diese Phantasie ist ganz dieselbe, nach welcher Philolaos den κόσμος der reinen Einheit entgegensetzt.

Digitized by Google

„Als nun Gott dieses Abbild (ἄγαλμα) der ewigen Götter bewegt und lebendig sah, freute er sich und suchte ihm die möglichste Vollendung zu geben. Aber die Natur des lebendigen ist eine ewige, welche kein erzeugtes vollkommen erreichen kann, daher machte Gott die Zeit, (welche vor der Entstehung des Himmels nicht war), zu einem nach der Zahl fortschreitenden Abbild des Einen Ewigen. Dieses aber durch den Lauf der Gestirne, welche er an die sieben Kreise heftete, so daß die Zeit mit dem Himmel zugleich entstanden ist und, so es geschehen könnte, mit ihm vergehen wird. Jene Welt, das Urbild, ist in Ewigkeit, diese das Abbild, dem Urbild so ähnlich als möglich, entstand, ist und wird sein immer die ganze Zeit hindurch."

„Noch waren aber nicht alle Urbilder des Lebendigen nachgebildet. Darum ordnete Gott die vier Geschlechter des Lebendigen. Erstens das der himmlischen Götter, zweitens das des Geflügels in der Luft, drittens das der Wasserthiere, viertens das der Landthiere. Die göttlichen bildete er größtentheils aus Feuer, damit sie die glänzendsten und die sichtbar schönsten seien. Ihnen gab er die höchste Weisheit und bildete sie kugelförmig der ganzen [illegible] gleich und vertheilte sie über den ganzen Himmel. Von den sieben Bewegungen *) aber gab er ihnen nur zwei, die Kreisbewegung vorwärts, damit sie das Eine und gleiche immer im Gedanken behielten und die rückwärts unter der Herrschaft der ersten. So entstanden die Fixsterne die göttlich lebendigen, die Planeten aber dem früher gesagten gemäß."

„Die Erde aber, unsre Ernährerin, machte er geballt um die Angel (πόλος) des Ganzen als Wächter und

*) im Kreise, vorwärts und rückwärs, rechts und links, nach oben und nach unten. p. 40. B.

Digitized by Google

Ordner der Tage und Nächte zum ersten und ältesten der Körper innerhalb des Himmels.“

Hierauf, nachdem er von den sichtbaren Göttern genug gesagt, kommt Platon auf die Dämonen, die Götter des Hesiodos und Homeros, und meint, man solle darüber den Sagen der Vorfahren trauen.

„Dann überträgt der Weltordner die Erzeugung der drei sterblichen Geschlechter den untergeordneten Göttern, denen er, wiewohl sie von sterblicher Natur, als erzeugte, doch die Unsterblichkeit zusichert. In denselben Becher, in welchem er die Seele des All gemischt hatte, mischte er die Ueberreste des früheren zwar in derselben Weise, aber nach zwei Stufen unvollkommner, dann vertheilte er die Seelen unter die Gestirne, in jeden Stern eine, wie in einen Wagen setzend. Durch diese Seelen, welche er an die Werkzeuge der Zeit vertheilte, sollten die gottergebensten lebendigen Wesen geboren werden. So bildete er die Seelen, die jüngeren Götter aber sollten ihnen die Körper geben.“

Mit der Erwähnung jener gottergebensten lebendigen Wesen geht Platon auf den Menschengeist über und seine Wanderungen. Männerseelen werden, wenn sie gerecht lebten, Sternseelen, wo nicht, Weiberseelen, und diese, wenn sie noch dem Bösen anhängen, Thierseelen, so daß, wie im letzten Theil des Timaios ausgeführt wird, diese Wanderungen die Ursache des Unterschiedes der Thiergeschlechter sind.

Der erste Theil endigt dann mit einer genaueren Besprechung des menschlichen, besonders der edelsten Bildung des Hauptes und dann der Zwecke von Sehen und Hören.

§. 68.

Im zweiten Theil will Platon dem Werk der Vernunft das Werk der Nothwendigkeit an die Seite stellen,

Digitized by Google

denn durch die Verbindung von Vernunft und Nothwendigkeit sei die Welt hervorgebracht, so daß für den Ursprung derselben auch eine eingemischte Art irrender schweifender Ursachen (τὸ τῆς πλανωμένης εἶδος αἰτίας) vorauszusetzen sei. Die Entstehung von Feuer, Wasser, Luft und Erde, welche vor der Entstehung des Himmels waren, habe noch niemand zu zeigen gesucht, sondern alle haben diese nur als bekannt angenommen. Ohne strenges Wissen wolle er nun, wie zuvor der Wahrscheinlichkeit nach, über diese Entstehung seine Meinung sagen. Dabei sei es nothwendig von einer weiteren Unterscheidung auszugehen als zuvor. Zuvor sei nur das nur denkbare Urbild und das sichtbare Abbild gegen einander gestellt worden, jetzt sei ein drittes als Empfängerin und gleichsam Amme aller Enstehungen dazu zu bringen. Um dies nun deutlicher zu machen erwähnt er, wie Feuer, Wasser, Luft und Erde in einander verwandelt und umgebildet werden. Was nun so in der Umwandlung begriffen sei, könne nicht das Feuer, das Wasser u. s. w., sondern nur von der Art des Feuers, Wassers — ein feuriges, wässeriges sein. Wir können also nicht dieses oder jenes als Seiendes und Bleibendes selbst Feuer und so ferner nennen, sondern ihm nur die Beschaffenheit der Art beilegen; nur das, in welchem solcherlei wird und vergeht, darf dieses und jenes genannt werden. Dies führt also auf jenes Daseiende aller Beschaffenheiten und Gestalten empfängliche, selbst aber beschaffenheitslose und gestaltlose. So wie man, wenn jemand Gold nach und nach in viele Gestalten umbildet, bei der besondern Gestalt nur sagen kann, dies ist Gold, und nicht dies ist Dreieck, oder wie der, der wohlriechende Salben verfertigt, eine vollkommen geruchlose Flüssigkeit nimmt, an welche er das wohlriechende bindet, so ist dieser Träger aller Beschaffenheiten und Gestalten selbst ge-

Digitized by Google

staltlos und ohne daß ihm eines der entgegengesetzten zukäme. Platon widerspricht also hier denen, welche wie Herakleitos, Empedokles, Anaxagoras die Selbstständigkeit der Elemente voraussetzen, und nennt als das dritte gleichsam das ἄπειρον des Anaximandros, aber doch nicht so, daß dieses in seiner Einheit alle Gegensätze berge, sondern vielmehr in jener andern Weise, daß das urbildliche als Vater sich nur in diesem empfangenden als der Mutter abbilde, um das erzeugte als Kind hervorzubringen.

Dieser Träger ist also weder Erde noch Feuer noch Wasser noch Luft, noch aus diesen gebildet, sondern unsichtbar, alles enthaltend, gestaltlos, aufnehmend das der Einsicht entfernteste, selbst das unerreichbarste. Wir sagen nur Feuer ist sein feuriger Theil, Wasser sein feuchter u. s. f., sofern er ihre Abbilder aufnimmt. „Giebt es nun ein Feuer selbst (ἔστι τι πῦρ αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ) und so das andere? Oder haben diese nur die Wahrheit sinnlich empfundener Körper? Vergebens pflegen wir einen nur denkbaren Begriff derselben zu setzen, das sind leere Worte *)."

„Das ewig bleibende ohne Ursprung und Untergang, das unsichtbare und sonst unempfindbare wird nur durch reine Einsicht erkannt. Aber es giebt ein gleichbenanntes, jenem ähnliches empfindbares wandelbares, welches an einem bestimmten Orte entsteht und wieder vergeht, dies ist durch die Meinung mit Hülfe der Empfindung zu erkennen. Das dritte aber ist der Raum (χώρα), der nie vergeht, alles entstehende in sich aufnimmt, der ohne Empfindung erkannt wird durch eine unächte Einsicht, nicht wohl durch Meinung (μετ' ἀναισθησίας ἅπτὸν, λογισμῷ τινι

*) Tim. p. 51. c.

Digitized by Google

τούτῳ μόγις πιστόν). Wir aber träumen sehend, daß nichts außer dem Raume vorhanden sei, und befangen in diesem Traum vermögen wir das ewig wahre nicht zu unterscheiden, und von ihm das wahre nicht zu sagen, als nur bildlich." So nennt er denn die drei ὄν, χώραν καὶ γένεσιν, das urbildliche Sein, den empfangenden Raum und die Entstehung. Demgemäß werden nachher durch Feuer, Wasser, Luft und Erde alle Beschaffenheiten aus Gestalten abgeleitet."

Diese ganze Darstellung ist schwer verstanden und oft streitig beurtheilt worden. Vorzüglich ist gestritten worden, ob Platon eine Materie (ὕλη) vor der Bildung des Himmels voraussetze, aus der das körperliche gestaltet worden sei oder nicht. Dieser Streit wird wohl auch nie entschieden werden können, weil dem Platon die ganze Rede nur bildliche Bedeutung hatte, und er darum selbst nicht so genau unterschied. Die Vergleichung mit dem Gold und der Salbe weist auf einen Grundstoff hin, wie den des Anaximandros, nachher aber ist ihm das Empfangende bestimmt nur der Raum (p. 52. D.) und doch gleich darauf wieder (p. 52. E.) ist dieser Raum vor der Weltbildung in ungestümer Bewegung, durch welche wie durch die Wurfschaufel auf der Tenne Feuer, Luft, Wasser und Erde in gesonderte Raumgebiete auseinander geworfen worden, jedoch noch ohne Ordnung und Maaß, denn in der Weltbildung gestaltete Gott sie erst nach Art und Zahl. Dies kann doch nicht wohl ohne Voraussetzung eines beweglichen im Raum verstanden werden. Am allerbestimmtesten spricht er im Eingang des dritten Theils des Timaios (p. 69. B seq.) aus, daß Gott das ordnungslose geordnet habe.

Ich verstehe aber das Ganze so. Neben dem bloßen Bild des Weltgemäldes sind ihm im ersten Theil

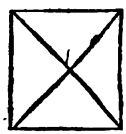
Digitized by Google

die Unterscheidung der Zeitlichkeit vom ewigen Wesen der Dinge und die Herrschaft der Vernunft in der nachbildlichen belebten Welt durch die Gesetze der Zahl die Hauptgedanken und eben so im zweiten Theil die Unterscheidung der Räumlichkeit vom ewigen Wesen der Dinge und die Herrschaft der Vernunft durch die geometrischen Gesetze der Gestaltung in der nachbildlichen Welt der Nothwendigkeit. Seine Darstellung scheint mir nun hier nur durch den Rückblick auf den Unterschied von αἴσθησις, διάνοια und ἐπιστήμη verstanden werden zu können. Im ersten Theil setzt er nur die nachbildlichen Gegenstände der Wahrnehmung (αἴσθησις) dem ewigen Wahren urbildlichen (νοητὸν) entgegen, hier im zweiten Theil wird aber die Sache schwieriger, weil noch das dritte das dianoetische, die unächte Einsicht jedoch mehr als Meinung, in der geometrischen Ansicht dazwischen tritt. So verwirft er die sinnlichen Begriffe von Feuer, Wasser, warm, weiß, mit allen diesen Gegensätzen, als nur gehörig dem ungeordneten ohne Gott ganz, deutet aber die Unterschiede derselben in der geordneten Welt der Gestaltung durch die geometrischen Gesetze, welche jene unveränderlichen und nothwendigen Erkenntnisse des ersten Theils im Denken, in der Mitte zwischen νόησις und δόξα enthalten, die aber nur dem Traum entsprechen, in welchem der Menschengeist im Erdenleben befangen bleibt bei seinen Vorstellungen von Raum und Zeit.

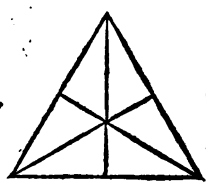
Mit diesen spielt er dann ferner. „Die στοιχεῖα des körperlichen sind Feuer, Luft, Wasser und Erde. Diese werden bestimmt durch die vier schönsten in die Kugel zu zeichnenden Körper.“ So kommt er zunächst auf die Construction der regulären Körper. „Die Elemente sind Körper, deren Tiefe wird durch Ebenen bestimmt, die Ebene durch Dreiecke, alle Dreiecke aber entstehen aus zwei Arten,

Digitized by Google

dem gleichschenklichen und dem ungleichseitigen rechtwinklichen Dreieck. Das gleichschenkliche ist nur von einer Art, das andere von unendlich vielen. Aus diesen sucht er das schönste und bestimmt dafür dasjenige, in welchem die kleinere Seite die Hälfte der Hypotenuse, die größere dem Quadrat nach durch drei gemessen wird. Nun setzt er vier gleichschenkliche rechtwinkliche Dreiecke mit ihren rechten Winkeln um einen Punkt und bildet so das Quadrat;



dann verbindet er eben so sechs Dreiecke der andern Art, indem er sie mit den gleichen Seiten und mit ihren großen spitzen Winkeln um einen Punkt aneinander legt zu einem gleichseitigen Dreieck.



Ferner werden aus 4 gleichseitigen Dreiecken das Tetraeder, aus 8 das Oktaeder, aus 20 das Ikosaeder und aus sechs Quadraten der Würfel gebildet. Endlich deutet er noch auf einen fünften Körper, den Gott bei der Weltordnung gebraucht habe, hin (nemlich das Dodekaeder), macht aber keinen Gebrauch davon. Den Aether als fünftes Element könnte er gemeint haben, aber hier will er es wohl nicht so, da er nachher den Aether als die feinste Art der Luft nennt. Er bleibt bei den vier Elementen, aus denen nachher alles zusammengesetzt wird. Der Würfel, welcher die sichersten Grundflächen hat, gehört der Erde, das Tetraeder das spitzigste

Digitized by Google

spitzigste und beweglichste dem Feuer, dazwischen das Oktaeder der Luft, das Ikosaeder dem Wasser.

Diese Construction kann in keiner Weise mit der im ersten Theil aus den zwei mittleren Proportionalen zwischen Würfelzahlen verglichen und verbunden werden, sondern das geometrische Spiel geht seinen Weg für sich, ist aber von ganz mechanischer Ausführung. Die Elemente bestehen nemlich aus so gestalteten Theilen, die wegen ihrer Kleinheit unsichtbar bleiben. Dabei können die Elemente mit einander durch Mengung dieser Theile verbunden, zum Theil auch in einander verwandelt werden. „Das Feuer spaltet die Luftheile, deren jedes als achtflächig aus zwei vierflächigen Feuertheilen besteht, welche so auch wieder zu Luftheilen verbunden werden können. Ein 20flächiger Wassertheil besteht eben so aus zwei Theilen Luft und einem Theil Feuer (16 + 4). Auch die Erde kann das Feuer theilen, aber diese Theile können immer nur wieder als Würfel zu Erde werden. Erde kann nicht in ein anderes, auch keines in Erde verwandelt werden. Da nun die ersten Dreiecke von verschiedener Größe sein können, so wird aus diesen Elementen unendlich vielerlei entstehen.“

„Der allgemeine Umschwung der Welt drängt aber alles in einander und läßt keinen Raum leer. Daher durchdringt das Feuer alles, nächstdem die Luft und das andere verhältnißmäßig.“

Ueber diesen Grundlagen werden ferner die verschiedenen Arten des Feuers, der Luft, des Wassers und der Erde beschrieben und aus diesem dann mechanische Erklärungen für die Wirkung der sinnlichen Empfindungsarten gegeben.

Der dritte Theil schildert endlich, wie die erzeugten niederen Götter die vom Weltordner empfangenen Seelen

Digitized by Google

die Weise des Hippias allgemeine Begriffe nur beispielsweis zu erörtern ironisch, und führt dann auf den Schlußgedanken: Unterscheidung der Zahlbegriffe von Geschlechtsbegriffen, des numerischen Unterschiedes vom generischen, welcher für die Theorie der Erkenntniß und namentlich für den Unterschied der pythagoreischen und der eleatisch-platonischen Abstraction so ungemein wichtig ist.

Was die Zeiten der Abfassung betrifft, so interessirt uns nur weniges. Die Bücher von den Gesetzen hat Platon gewiß in höherem Alter geschrieben, das zeigt die Weitschweifigkeit und die Art der Digressionen, auch ohne das Zeugniß des Aristoteles *). Daß er aber die Bücher vom Staate im hohen Alter geschrieben habe, werde ich niemand glauben, sie sind das Werk des reifen Mannesalters, und wenn er dann den Timaios daran reihte und diesem den Kritias und Hermokrates folgen lassen wollte, aber mitten im Kritias abbrach, so glaube ich nicht, daß der Tod den zweiundachtzigjährigen Greis hier überrascht habe, sondern daß ihm viel früher sein Plan in dieser Weise die Geschichte zu behandeln, nicht mehr gefiel, weil er fühlte, daß er so ohne neuen Gewinn nur Gedanken seiner Politeia wiederhole.

Die eigentlichen Gespräche werden wohl größtentheils vor der Beendigung dieser Hauptwerke verfaßt worden sein.

Diesem gemäß habe ich Platon's Hauptwerke in drei Gruppen zu theilen, welche er wohl neben einander verfaßt haben kann.

Als die jugendlichsten erscheinen mir die ironisch-polemischen vorherrschend gegen die Sophisten gerichteten, wie vorzüglich Protagoras, Gorgias, Hippias minor,

*) Pol. l. 2. c. 4. (6. du Val.).

Digitized by Google

Euthydemos, an welche sich die ersten Bücher vom Staate anschließen. Hier ist Platon's eigener Gedanke fast nur der selbstständige Werth der Tugend, die Erhebung des Guten über die Lust und die Vereinigung aller Tugend in Eine unter der Herrschaft der Weisheit.

In die zweite Gruppe stelle ich vorzüglich Parmenides, Theaitetos, Sophistes, Politikos, Menon, Philebos als die vorherrschend dialektischen Gespräche. Im Parmenides werden die Grundgedanken von der göttlichen Erkenntniß des unwandelbar nothwendigen zur Denkbarkeit ausgesprochen, und die ersten Schwierigkeiten ihrer Behandlung gewiesen. Theaitetos zeigt zur Hebung dieser Schwierigkeiten zunächst den Gegensatz der sinnlichen Wahrnehmung und der schwankenden Meinung gegen die Wissenschaft des nothwendigen unwandelbaren. Die Gewinnung dieses nothwendigen Wissens ist die Aufgabe des Philosophen; dessen Streben wird im Sophistes über die Pfiffigkeit der Sophisten, im Politikos über die Lebensklugheit gewöhnlicher Staatsmänner erhoben. Daneben wird im Sophistes für die Bestimmung der höheren Wahrheit die Nachweisung der Formen der gedachten Erkenntniß über den Parmenides und Theaitetos erhoben und im Menon die höhere Erkenntniß selbst als Erinnerung an das göttliche in uns nachgewiesen. Philebos endlich giebt zur Verbindung dieser Gedanken für das Gute eine kurze Uebersicht.

Die dritte Gruppe ist mir die, in welcher Platon bestimmter lehrend seine eigne Ansicht ausspricht. Dahin gehören mir vorzüglich Phaidros, Symposion, Phaidon, die Bücher vom Staate und von den Gesetzen.

Nach diesen Unterschieden haben wir bei Platon mehrere dialektische Formen neben einander zu beachten. Nemlich

Digitized by Google

Diesen seinen vollen Gedanken, weisen wir am bestimmtesten in folgenden Stellen nach.

„Wenn diejenigen, die wir die Unsterblichen nennen, an den äußersten Rand gekommen sind, wenden sie sich hinauswärts und stehen so auf dem Rücken des Himmels; hier stehend reißt sie der Umschwung mit fort und sie sehen, was außerhalb des Himmels ist. — — —

Das farblose, gestaltlose, untastbare wahrhaft seiende Wesen erkennt einzig der Seele Beherrscher, die schauende Vernunft, um dieses herum nimmt jenen Ort das Geschlecht der wahrhaften Wissenschaft ein. Da nun Gottes Verstand sich nur in reiner Vernunft und Einsicht bewegt, und auch der einer jeden Seele, welche bestimmt ist, was ihr gebührt aufzunehmen, so freut er sich, das wahrhaft seiende eine Zeit lang zu erblicken, nährt sich an der Beschauung des wahren und läßt sich wohl sein, bis der Umschwung ihn wieder an die vorige Stelle zurück bringt. Bei diesem Umlauf sieht er die Gerechtigkeit, die Mäßigung und die Wissenschaft, nicht welche entstanden ist, oder welche eine andere ist in einem anderen, von den Dingen, die wir jetzt Seiende nennen, sondern die in dem, was wahrhaft ist, befindliche Wissenschaft und so auch von dem andern das wahrhaft seiende erblickend und davon erquickt, taucht er wieder in das Innere des Himmels und kehrt nach Hause zurück [1]).

---

1) Phaidros 247. c. *αἱ μὲν γὰρ ἀθάνατοι καλούμεναι, ὅταν ἄν πρὸς ἄκρῳ γένωνται, ἔξω πορευθεῖσαι ἕστησαν ἐπὶ τῷ τοῦ οὐρανοῦ νώτῳ, στάσαι δὲ αὐτὰς περιάγει ἡ περιφορά· αἱ δὲ θεωροῦσι τὰ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ — ἡ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφὴς οὐσία ὄντως οὖσα ψυχῆς κυβερνήτῃ μόνῳ θεατῇ νῷ ξυνοῦσα· περὶ ἣν τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος τοῦτον ἔχει τὸν τόπον. ἆρ' οὖν θεοῦ διάνοια νῷ τε καὶ ἐπιστήμῃ ἀκηρά-*

Ferner: „Blicken wir auf dieses (das Geschlecht des Raumes nemlich), so träumen wir und sagen, es sei nothwendig jedes Ding an einem bestimmten Ort und nehme einen Raum ein, was aber weder auf der Erde noch am Himmel sei, sei nichts. Dieses alles nun und das ihm ähnliche können wir von demjenigen, welches die wache und wahre Natur hat, um dieses Traumes willen nicht wachend unterscheiden, und es in der That nur für ein Bild anerkennen, obgleich es selbst nicht dessen ist, in dem es geworden ist, sondern immer das Bild eines anderen trägt. Daher kommt es einem jeden zu in einem anderen zu entstehen und so in irgend einer Weise ein Wesen anzunehmen oder überall gar nichts zu sein. Dem wahrhaft Seienden steht aber bei der streng wahre Satz, daß so lange etwas dieses andere und noch jenes andere sein soll, von denen keines von beiden in dem andern entstanden ist, dasselbe zugleich Eins und zwei sein würde.“ [2])

τῳ τρεφομένη, καὶ ἁπάσης ψυχῆς, ὅσον ἂν μέλλῃ τὸ προσῆκον δέξασθαι, ἰδοῦσα διὰ χρόνου τὸ ὂν, ἀγαπᾷ τε καὶ θεωροῦσα τἀληθῆ τρέφεται καὶ εὐπαθεῖ, ἕως ἂν κύκλῳ ἡ περιφορὰ εἰς ταὐτὸν περιενέγκῃ. ἐν δὲ τῇ περιόδῳ καθορᾷ μὲν αὐτὴν δικαιοσύνην, καθορᾷ δὲ σωφροσύνην, καθορᾷ δὲ ἐπιστήμην, οὐχ ᾗ γένεσις πρόσεστιν· οὐδ' ᾗ ἐστί που ἑτέρα ἐν ἑτέρῳ οὖσα ὧν ἡμεις νῦν ὄντων καλοῦμεν· ἀλλὰ τὴν ἐν τῷ ὅ ἐστιν ὂν ὄντως ἐπιστήμην οὖσαν, καὶ τἆλλα ὡσαύτως τὰ ὄντα ὄντως θεασαμένη καὶ ἑστιαθεῖσα, δῦσα πάλιν εἰς τὸ εἴσω τοῦ οὐρανοῦ, οἴκαδε ἦλθεν.

2) Tim. p. 52. b. πρὸς ὃ δὲ ὀνειρωπολοῦμεν βλέποντες, καὶ φαμὲν ἀναγκαῖον εἶναί που, τὸ ὂν ἅπαν ἔν τινι τόπῳ, καὶ κατέχον χώραν τινά· τὸ δὲ μήτε ἐν γῇ μήτέ που κατ' οὐρανὸν οὐδὲν εἶναι. ταῦτα δὲ πάντα καὶ τὰ τούτων ἀδελφά, καὶ περὶ τὴν ἄϋπνον καὶ ἀληθῶς φύσιν ὑπάρχουσαν, ὑπὸ ταύτης τῆς ὀνειρώξεως, οὐ δυνατοὶ

Digitized by Google

Endlich die Grundlage der ganzen Lehre ist der ganze erste Theil des Parmenides bis p. 136. Steph. Hier wird für die nothwendige und unveränderliche Wahrheit eine selbstständige Bedeutung der Begriffe gefordert, so daß das bleibende Wesen der Dinge in den Ideen, den Gegenständen dieser Begriffe selbst, erkannt wird. Aber zugleich werden die Schwierigkeiten gezeigt, diese Voraussetzung mit der menschlichen Erkenntniß in Uebereinstimmung zu bringen, deren nur nach Aehnlichkeit gebildete Begriffe, anstatt zum selbstständigen zu führen, nur Uebergeordnungen ins unendliche fort fordern würden. Menschen erkennen nicht das an sich der Ideen. „Wenn einer von uns des andern Herr ist oder Sklave; so ist er nicht des Herrn an sich, welcher bezeichnet, was ein Herr ist, nicht dessen Sklave; noch auch des Sklaven an sich, welcher bezeichnet, was ein Sklave ist, Herr ist der Herr; sondern als Menschen sind sie für einander beides. Die Herrschaft an sich aber ist was sie ist von der Sklaverei an sich, und eben so ist die Sklaverei die Sklaverei an sich von der Herrschaft an sich.“ [1]) Diese Erkenntniß des an sich der

---

γιγνόμεθα ἐγερθέντες διοριζόμενοι τἀληθὲς λέγειν, ὡς εἰκόνι μέν· ἀπείπερ οὐδ' αὐτὸ ταὐτὸ ἐφ' ᾧ γέγονεν, ἑαυτῆς ἐστιν, ἑτέρου δέ τινος ἀεὶ φέρεται φάντασμα. διὰ ταῦτα ἐν ἑτέρῳ προσήκει τινὶ γίγνεσθαι, οὐσίας ἀμωσγέπως ἀντεχομένην, ἢ μηδὲν τὸ παράπαν αὐτὴν εἶναι. τῷ δὲ ὄντως ὄντι βοηθὸς ὁ δὲ ἀκριβείας ἀληθὴς λόγος· ὡς ἕως ἄντι, τὸ μὲν ἄλλο ᾖ, τὸ δὲ ἄλλο, οὐδέτερον ἐν οὐδετέρῳ ποτὲ γεγενημένον, ἓν ἅμα ταὐτὸν καὶ δύο γενήσεσθον.

1) p. 133. c. εἶνιε ἡμῶν που δεσπότης ἢ δοῦλός ἐστιν, οὐκ αὐτοῦ δεσπότου δήπου ὅ ἐστι δεσπότης, ἐκείνου δοῦλός ἐστιν· οὐδὲ αὐτοῦ δούλου, ὅ ἐστι δοῦλος, δεσπότης ὁ δεσπότης· ἀλλ' ἄνθρωπος ὢν ἀνθρώπου ἀμφότερα ταῦ-

Digitized by Google

Ideen ist die dem Menschen unerreichbare göttliche Erkenntniß [2]).

So lehrt denn Platon allerdings, daß nur das bleibende, unveränderliche, nothwendige, Eine das wahrhaft Seiende sei, welches nicht durch die Sinne, sondern nur denkend erkannt werde. Dieses ist also nicht in den Gegenständen der Wahrnehmung, in diesem zerstreut vielen, sondern es wird nur vermittelst der Begriffe erkannt, indem die Artvorstellung (τὸ αὐτὸ τὰ ἴσον, τὸ αὐτὸ τὸ θερμὸν) allein unveränderlich ist, das viele (die vielen gleichen, warmen Dinge) aber nicht. So wird alle Seele, alles Wesen (οὐσία), alles nothwendige und gute nur durch die νοήσις erkannt. Ueber die Weise aber, wie dies geschieht, können wir uns nur bildlich verständigen.

„Die selbst zum menschlich unsichtbaren und gestaltlosen gehörende menschliche Seele ist der göttlichen Erkenntniß theilhaft kraft ihres früheren Lebens bei den Unsterblichen. Jetzt aber im Erdenleben ist sie in den Körper eingeschlossen, der ihr nur ein Abbild des wahren im veränderlichen auf anschauliche Weise gewährt und nur unvollkommene Aehnlichkeiten des wahrhaft Seienden zeigt. Die wahre Erkenntniß deutet sich uns nur an durch die Erinnerung der Seele an jenes Göttliche des früheren Lebens.“ Auf die Frage nun, wie wir dazu gelangen, sagt er im Phaidon: „so wenig der, der die Sonne beobachten

---

τὰ ἔστιν. αὕτη δὲ δεσποτεία αὐτῆς δουλείας ἐστὶν ὃ ἐστὶ καὶ δουλεία ὡσαύτως, αὐτὴ δουλεία ἂν τῆς δεσποτείας.

2) φαίης ἄν που, εἴπερ ἔστιν αὐτό τι γένος ἐπιστήμης, πολὺ αὐτὸ ἀκριβέστερον εἶναι ἢ τὴν παρ' ἡμῶν ἐπιστήμην; καὶ κάλλος καὶ πάντα τὰ ἄλλα οὕτω; ναί. οὐκοῦν, εἴπερ τι ἄλλο αὐτῆς ἐπιστήμης μετέχει, οὐκ ἄν τινα μᾶλλον ἢ θεὸν φαίης ἔχειν τὴν ἀκριβεστάτην ἐπιστήμην; ἀνάγκη.

Digitized by Google

will, in die Sonne selbst blicken denk, so wenig darf man sich unmittelbar an die Dinge wenden, um sie zu erforschen, sondern das beste scheint sich an die Worte der Rede zu halten, und in diesen die Wahrheit des Seienden zu schauen [1]). So durch die Begriffe und in den Begriffen das Bewußtsein der Erkenntniß ausbildend wecken wir die Erinnerung an das Göttliche in uns.“

§. 70.

Auf diese Weise wird von Platon's Dialektik ganz die Weltansicht vertheidigt, welche wir ohne Rücksicht auf Dialektik gleich anfangs aus den Büchern vom Staate nachgewiesen haben. Der richtige dialektische Zusammenhang ist aber aus Platon's Werken selbst schwerer zu entnehmen neben den Schwierigkeiten, welche die Einmengung der Symbolik bringt, theils weil er sich seiner wahren Ansicht nur stufenweis nähert, theils weil er selbst noch Fehler macht und die Natur der Dialektik nicht durchschaut. In Rücksicht der stufenweisen Fortbildung der dialektischen Ansicht müssen für die verbundenen Fragen nach der Lehrbarkeit der Tugend, der Erhebung des Guten über die Lust, und der ἐπιστήμη über δόξα, so wie die Verbundenheit aller Tugend in der Weisheit wenigstens Theaitetos, Parmenides, Sophistes, Hippias das größere Gespräch, Menon, Philebos und Phaidon in ein Ganzes verbunden werden. Im Theaitetos fordert er nemlich für Parmenides und besonders gegen Herakleitos im Gegensatz gegen Wahrnehmung und Meinungen über das Wandelbare, eine Erkenntniß des bleibenden. Diese wird im Parmenides als die Erkenntniß durch Begriffe

1) ἔδοξε δή μοι χρῆναι, εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα, ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν.

Digitized by Google

anerkannt, zugleich aber auf die Schwierigkeit von dieser hingewiesen. Das letztere führt zu den weitschweifigen und langwelligen Spitzfindigkeiten über das Sein und Nichtsein des Eins und des Vielen, über das Vieles sein und nicht Vieles sein des Eins u. s. w. Dadurch nun hat dieses Gespräch zu vielen Mißverständnissen Anlaß gegeben. Viele vermuthen mit Ficinus eine ganz besondere verborgene Weisheit darin, selbst Schleiermacher, der einmal die Laune hatte, jedes Werk des Platon zu einem besondern Gegenstand der Bewunderung zu machen, schlägt dieses dialektische Spiel zu hoch an. Alle diese dem Parmenides zugeschriebenen Spitzfindigkeiten beruhen doch nur auf dem oben gerügten Fehler des Zenon, der Verkennung der Form des Urtheils, wodurch Verschiedenheit, Widerstreit und Widerspruch mit einander verwechselt werden. Das Urtheil wird anstatt als Unterordnung eines Dinges unter einen Begriff anerkannt zu werden für die bloße Gleichstellung zweier Vorstellungen gehalten. Ein Ding, das Einheit hat, kann zugleich Vielheit haben, wie jedes Ganze in seinen Theilen; der Begriff der Einheit hat Theile, also Vieles in sich; aber der Begriff der Einheit ist verschieden von dem der Vielheit, der Begriff der Vielheit ist nicht der der Einheit. Wiewohl nun Sokrates dies im Anfang selbst sagt, so wird doch nachher nur durch die Verkennung des Unterschiedes von Subject und Prädikat mit der Verwechselung von diesen Verhältnissen gespielt und damit das Ganze verworrene der Rede ausgesponnen.

Allein so einfach ist dies nicht Platon's Fehler, denn er sieht diese Spiele selbst nur für jugendliche Vorübungen zur Dialektik an, über welche er im Sophistes hinausführt. Hier zeigt er gegen des Parmenides οὐκ ἔστι μὴ εἶναι, wie allerdings das Nichtsein sei da, wo ein Ding an gewissen Begriffen keinen Theil habe. Noch wei-

Digitized by Google

ter im Philebos erklärt er jenes nur für jugendliche Vorübung (p. 15. St.), und stellt diese ganze eleatische Dialektik zurück gegen eine festere Behandlung der Sache.

Indessen im Ganzen bleibt Platon doch bei des Parmenides Grundunterschied zwischen der wahren Erkenntniß des Unwandelbaren und der unsichern Meinung um das Viele. Und dabei verwechselt er doch das „ist" (ἐστί) als Copula im Urtheil mit dem „ist" als Behauptung des Daseins, und meint darum, daß alles unter der Form der Theilschaft an Begriffen in menschlichen Urtheilen über einzelne Dinge erkannte, für Eins und zugleich für Zwei erklärt werde, welches sich widerspreche *). Darum setzt er diese Sachen der δόξα überall so an, daß sie nur in der Mitte zwischen dem Seienden und Nichtseienden schweben, daß alles verhältnißmäßige halb sei, halb nicht sei **). So daß die wahre Erkenntniß nur in den allgemeinen und nothwendigen Urtheilen hervortritt ***), welche dann nur theils untergeordnet rein mathematische, theils höher rein noetische auch ihm philosophische sein müssen †). So verstehen wir, warum er lehrt, daß den Erfahrungsbegriffen, namentlich denen von den Elementen wie Feuer, Wasser u. s. w. keine Ideen entsprechen ††). Aber in der Ausführung der Rede, wo er logisch den Unterschied des Begriffes von den unter ihm bestimmten Dingen unterscheiden will, wählt er meistentheils doch nur Zahlbegriffe, oder Erfahrungsbegriffe z. B. Wärme (τὸ αὐτὸ τὸ θερμὸν) oder gar nur Verhält-

*) Tim. p. 52. b. St. Hippias maior gegen das Ende.

**) Vom Staate Buch 5 am Ende.

***) Phaedon p. 102 seq.

†) de rep. l. 6. p. 511. l. 7. p. 533. c.

††) Tim. p. 51. c.

Digitized by Google

mißbegriffe, wie Größe, Gleichheit (τὸ αὐτὸ τὸ ἴσον) als Beispiele, und kann deswegen sehr leicht mißverstanden werden *).

§. 71.

Endlich müssen wir noch bestimmter auf die Fehler achten, die in der Platonischen Dialektik stehen geblieben sind. Sie liegen einmal logisch in den Mängeln der Gesprächsform und dann darin, daß das metaphysische vom logischen noch nicht unterschieden wird. Das letzte ist das wichtigste, aber auch das erste hat in der Geschichte der Philosophie der platonischen Lehre große Nachtheile gebracht.

1) Ich bemerke nur beiläufig, was bei Sokrates schon vorkam, daß er die Entgegensetzung der Begriffe im allgemeinen noch nicht genau zu handhaben verstand, und daher manchmal bloße Verschiedenheit mit Entgegensetzung verwechselt, z. B. im Protagoras bei der Gleichstellung der verschiedenen Gestalten der Tugend. Bedeutender ist die ganze Unsicherheit der Gedankenbewegung in der Form von Mimen. So oft wird die Betrachtung nicht zu Ende geführt, mit vielen Worten nur wenig angedeutet und am Schluß die Hauptsache zweifelhaft gelassen. Dies ist offenbar der Hauptgrund, warum in Platon's eigner Schule so wenig feststehende Lehre erhalten worden ist. Verbunden damit hat die Dialektik der Gespräche bei Pla-

*) Eine der härtesten Stellen dieser Art ist de rep. l. 10. p. 597. St., wo Gott der Urheber des Begriffes der Bettstelle genannt wird, aus welcher Tennemann (G. d. Phil. B. 2. S. 370.) so große Folgen gezogen hat. Offenbar ist aber an dieser Stelle gar nicht von Grundgedanken der ganzen Lehre die Rede.

Digitized by Google

ton noch zwei von der sophistischen Dialektik hinüber genommene Fehler. Der antwortende ist in den Gesprächen so oft zu schwach gegen den fragenden gehalten, so daß er zu früh zugiebt, indem nur mit einem elenchus sophisticus widerlegt, oder mit jener unzulänglichen Induction nach Analogien bewiesen wird, gegen welche vielleicht Euklides von Megara Protestation einlegen wollte, als er die Bedeutung der Gleichnisse verwarf. Von beiden enthält das erste Buch vom Staate Beispiele. So gesund und gut hier die Behauptungen sind, die Platon beabsichtigt, so werden sie doch nur auf eine sophistische Weise vertheidigt. Erst sagt Polemarchos mit Simonides, gerecht sei, einem jeden zu leisten, was man ihm schuldig ist (τὸ τὰ ὀφειλόμενα ἑκάστῳ ἀποδιδόναι, δικαιόν ἐστι), da fragt Sokrates dagegen, wie nun? wenn ein Freund bei besonnenem Muthe mir Waffen anvertraut hat und sie im Wahnsinn wiederfordert, ist es dann gerecht, sie ihm wiederzugeben? Als dann der andere antwortet: nein, das wäre unrecht: so schiebt ihm Sokrates den elenchus sophisticus unter, er nenne dasselbe zuerst gerecht und dann ungerecht, und jener läßt das geschehen. Aber Polemarchos hätte antworten sollen: zurückgeben will ich wohl, aber nur nicht ihm selbst, so lang er wahnsinnig ist; dem Wahnsinnigen bin ich nicht schuldig dieses zu leisten. Jener Trugschluß fällt ihm gar nicht zur Last.

Als nachher Thrasymachos so barsch los fährt, um das Recht des Stärkeren zu vertheidigen, als er sagt, Gerechtigkeit sei nur da für die Gehorchenden unter dem Gesetz, Ungerechtigkeit aber sei das bessere Loos der Herrscher, die frei vom Gesetz leben, so greift ihn Sokrates mit Analogien an, in denen er die Regierungskunst mit andern Künsten, mit Heilkunst, Steuermannskunst und

auch

Digitized by Google

auch unglücklicher Weise mit der Hirtenkunst vergleicht. Es soll gezeigt werden, daß der Regierende nicht für seinen, sondern für der Regierten Vortheil zu sorgen habe. Nicht der Vortheil des Arztes, sondern des Kranken sei Zweck der Heilkunst, nicht der des Hirten, sondern der der Heerde sei Zweck der Hirtenkunst u. s. w., ähnlich also auch für den Regierenden. Die auf Erwerb ausgehende Lohnkunst (ἡ μισθωτικὴ τέχνη) sei also eine von allen diesen verschiedene. Aber darauf wäre ja Thrasymachos nicht eingegangen. Er hätte erwiedert, nicht so! Jede Kunst sucht ihren Lohn, deine Lohnkunst freilich allein unmittelbar Geld, aber die Heilkunst die Genesung des Kranken, die Steuermannskunst glückliche Beendigung der Fahrt, die Hirtenkunst nicht den Vortheil der Schaafe, sondern den ihres Herren, so daß die Heerde an Wolle, Fleisch und Lämmern recht einträglich werde. So denn auch die Regierungskunst nicht den Vortheil der Unterthanen um ihrer selbst willen, sondern den des Herrschers, sie sucht die Unterthanen ihm zu guten und nützlichen Knechten zu bilden. Dies hätte er dann belegt mit den Beispielen der Tyrannei, wo alle die Knechte eines Herren, der Oligarchie, wo ein kleiner Stamm über die übrigen herrsche und der Demokratie, wo alle herrschen wollen, also auch alle nach der Ungerechtigkeit oder Freiheit vom Gesetz streben.

2) Diese dialektischen Fehler haben viel zur Unverständlichkeit der platonischen Lehre und zum Mangel an Festigkeit in der Ueberlieferung derselben beigetragen. Das bedeutendste ist aber die doch stehen bleibende Verkennung der Form des Urtheils und dadurch die Verwechselung der logischen und metaphysischen Formen, dieser Fehler, durch den Aristoteles mit Platon unejnig wurde.

Digitized by Google

Durch die klare Unterscheidung der empirischen, mathematischen und philosophischen Erkenntniß giebt Platon die Vorbereitung zu unsrer ganzen Lehre vom Wissen und Glauben, aber die Ausführung fehlt wegen des mystischen Mißverständnisses, welches ihn nach unserm Sprachgebrauch die Naturerkenntniß und die Ideen des Absoluten nicht unterscheiden ließ. Logisch hat er vollkommen richtig anerkannt, daß Wesen und Nothwendigkeit nur denkend erkannt werden können und besonders, daß die gedachte Erkenntniß nur durch den allgemeinen Begriff als Prädicat und durch die allgemeine Regel gelingen könne.

Er hat dabei, wie vorzüglich im Menon ausgeführt wird, vortrefflich nachgewiesen, daß dem Menschen diese, von uns Erkenntniß a priori genannte Einsicht, nicht durch Sinn und Wahrnehmung entsprungen sei, indem sie dem Menschen nie neu entstehe, sondern er sie nur durch Erinnerung, durch Entwickelung des Bewußtseins anerkenne als ein ursprüngliches Eigenthum der Vernunft. Nur bringt er dazu immer die bildliche Hypothese, daß wir sie also gedächtnißmäßig besitzen durch die Erinnerung an ein früheres Leben bei den Göttern, — bei den Göttern, weil ja nur in dieser Weise das Nothwendige, das Göttliche, die Idee des Guten von uns erkannt werden.

Nehmen wir daher die Sache nur so, daß die Idee (ἰδέα) der Gegenstand sei, welcher nur durch Begriffe (εἴδη) erkannt werden könne, so bleibt alles ohne Tadel, und so finden wir denn auch bei Platon die Welt selbst nirgend wo nur aus Begriffen gebaut und die Begriffe nirgends als Geister.

Aber neben dem bleibt ihm der Induction nach doch dialektisch der logische Mysticismus stehen, indem er das Prädicat des allgemeinen Urtheils selbst wie die Idee be-

Digitized by Google

handelt, das τὸ αὐτὸ τὸ des Allgemeinen unmittelbar als ὄντως ὄν annimmt, und so den Begriff mit dem Wesen des Unsichtbaren verwechselt, also in der logischen Form schon den metaphysischen Gegenstand findet, weil er Substanz, unveränderliches Dasein und Nothwendigkeit nicht unterscheidet und besonders dadurch, wie schon erwähnt, die Sache unklar läßt, daß er anstatt der philosophischen Begriffe so oft nur Erfahrungsbegriffe und Vergleichungsbegriffe zum Beispiel wählt.

3) Um dies deutlicher zu machen müssen wir den Phaidon, diese schöne und klare Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, vergleichen.

Sokrates geht aus von dem schönen und großen Gedanken, daß die Seele, in welcher die Ideen der nothwendigen Wahrheit, die Ideen des Schönen und Guten, des gerechten und frommen leben, nicht ein Erzeugniß dieser sinnlichen, körperlichen Verhältnisse sein könne. Der Weisheitliebende werde gern in diesem Leben bleiben, wohin ihn Gott gewiesen, aber dann auch gern sterben, wenn die Zeit kommt. Denn im Leben strebte er ja nur die Seele vom Körper zu befreien und zur Beherrscherin des Körpers zu machen, indem er sich über die Lust zum Guten, über die unsichere Meinung zur sichern Einsicht in das Unwandelbare zu erheben bemüht war.

Als dann Simmias die Einwendung macht, ob das Verhältniß der Seele zum Leib nicht mit dem Verhältniß der Harmonie zur Leier verglichen werden könne, und ob nicht die Harmonie vernichtet werde durch Zerstörung der Leier, so weist ihn Sokrates nur mit dem vorigen ab. Die Harmonie ist zerstörbar und ihr Dasein abhängig von dem der Leier. Von der Seele war aber schon ausgemacht, daß sie unabhängig vom Leibe besteht und ihn beherrschen solle. Nachher aber wendet Kebes ein, das sei ihm wohl

Digitized by Google

klar, daß die Seele unabhängig vom Leibe bestehe und länger daure, aber damit sei noch nicht gezeigt, daß sie unaufhörlich lebe, es könne ja etwa sein wie mit dem Menschen, der manches Kleid anlege und wieder ablege, ehe er sterbe. Hierauf antwortet dann Sokrates eigentlich mit der Ideenlehre. Beispielsweise wird gezeigt, daß wir das nothwendige und unwandelbare nur denkend durch Begriffe erkennen und dann durch die unveränderliche Verbindung mehrerer Begriffe (d. h. Platon beruft sich auf die Bedeutung des Prädicats im Urtheil und auf die Form des allgemeinen Urtheils), so daß mit der Anwendung des letzteren auf Seele und Leben der Beweis geführt werden soll.

So sagt Sokrates hier: „Das Gleiche selbst (τὸ αὐτὸ τὸ ἴσον) erkennen wir nicht durch die vielen gleichen Hölzer, Steine u. s. w., denn diese Dinge werden bald gleich, bald wieder ungleich, aber das Gleiche selbst ist eines und unwandelbar. Den gleichen Dingen kommt also nur eine unvollkommene Theilschaft (μέτεξις) an der Gleichheit selbst zu.“ „Zehn ist ein Ding nicht durch die Hinzusetzung der 8 zur 2, sondern nur durch den Antheil, den es an der Zehnheit hat.“ „Nicht etwa wegen der blühenden Farbe, sondern nur vermöge des Antheils an der Schönheit selbst sind alle schönen Dinge schön.“

Diese Begriffe selbst stehen nun oft in solchen Verbindungen mit einander, daß der eine nicht sein kann ohne den andern. „So ist der Schnee kalt, das Feuer warm. Schnee kann nicht aufhören kalt zu sein, ohne auch aufzuhören Schnee zu sein; Feuer kann nicht aufhören warm zu sein, ohne auch aufzuhören Feuer zu sein.“ „Drei ist verbunden mit ungerade, zwei mit gerade. Drei kann nicht aufhören ungerade zu sein, ohne auch aufzuhören

Digitized by Google

drei zu sein; zwei kann nicht aufhören gerade zu sein, ohne daß es auch aufhört zwei zu sein."

„Eben wie dies im veränderlichen geschieht, geschieht es der Seele, die nicht mehr oder weniger Seele sein kann (p. 93. d. Steph.), im unveränderlichen. Seele ist nothwendig mit Leben verbunden; die Seele kann nicht aufhören mit Leben verbunden zu sein, die Seele hört nie auf zu leben, die Seele ist unsterblich."

Dies ist nun der Gedanke im Mittelpunkt des ganzen platonischen Systems, der Dialektik nach, indem mit dieser Unveränderlichkeit der unsterblichen Seele allein Dinge, Wesen (nemlich Substanzen) in die Welt der Ideen eingetragen werden. Aber leicht erkennen wir den dialektischen Fehler, durch welchen allein hier der Schein eines Beweises herbeigeführt ist, und dem Kebes die Antwort gegeben wird. Es ist der Begriff Seele als Prädicat, mit dem Subject Seele, der Begriff Seele mit dem Wesen, welches Seele ist, verwechselt. Richtig angesehen steht es hier mit Seele und Leben nur wie vorhin mit Feuer und warm. Wo Seele ist, da ist Leben; keine Seele kann aufhören, Leben zu sein, ohne daß sie auch aufhört Seele zu sein. Nun kann freilich der Begriff Seele nie aufhören, Seele zu sein, aber ob ein Wesen, welches jetzt als Seele da ist, einmal aufhören kann als Seele da zu sein, ist damit gar nicht entschieden, und kann nach den gegebenen Voraussetzungen gar nicht bestimmt werden. Der Fehler ist also ganz einfach der oben angegebene. Platon verwechselt hier das „ist" der Copula (der qualitativen Form des Urtheils) mit dem „ist" der modalischen Kategorie des Daseins.

Diese Verwechselung der nothwendigen Bestimmung von Begriffsverhältnissen mit dem beharrlichen Dasein der Substanzen ist der große Fehler in der philosophischen Ab-

Digitized by Google

straction, der von allen am tiefsten und längsten geirrt und getäuscht hat. Bei Platon stört er die Welt- und Lebensansicht nicht, weil er nur inductorisch in der Dialektik vorkommt. Aristoteles findet den Fehler und verbessert ihn zum Theil, aber er hält ihn fälschlich für das Begründende der platonischen Weltansicht, und verliert daher den größten Gedanken für die Auffassung derselben. Spätere stellen das platonische Philosophem speculativ um, da wird dieser Fehler zum Princip und zum weltordnenden Gedanken der neoplatonischen Philosopheme. Ja die Chikanen dieses Fehlers verfolgen uns bis auf unsere Zeit.

Für Platon müssen wir dann wohl beachten, daß er diesen Fehler nicht mit neoplatonischer Unklarheit zum Grundgedanken, ja eigentlich auch nicht, wie Aristoteles stets voraussetzt, τὰ εἴδη, die Begriffe zu dem Wesen der wahren Welt des Gedachten gemacht hat, sondern nur τὰς ἰδέας, die Gegenstände der Erkenntniß aus reinen Begriffen. Er erkennt die vernünftigen Seelen als die Wesen in der gedachten Welt der ewigen Wahrheit, in der Welt der Ideen an, aber seine dialektisch tiefste Nachweisung dessen ist eben dieser Beweis für die Unsterblichkeit der Seele, womit er den Phaidon abschließt, und welcher dem gerügten dialektischen Fehler in sich unterliegt, dabei in seiner Entwickelung eine so unklare Entgegenstellung des τὸ αὐτὸ τὸ der Begriffe gegen die Wandelbarkeit der Gegenstände der Wahrnehmung enthält, so daß ihm Idee und Wesenheit des Begriffes eben auch nicht scharf unterschieden werden können.

Digitized by Google

Anhang.

Ueber die Stellen vom Staate Buch 8. p. 546. Steph. und Timaios p. 39. d. Steph.

Seitdem Böckh die platonische Phantasie von der Sphärenharmonie im Timaios aufgehellt hatte, blieb in Platon's Werken keine bedeutende mathematisch schwierige Stelle mehr als die vom vollkommenen Jahr Timaids p. 39. d. St. und die im achten Buche vom Staate p. 546. St. Als nun Schneider durch zwei gelehrte Abhandlungen *) unsre Aufmerksamkeit wieder auf jenes alte Räthsel der Platonischen Zahl zurückführte, nahm ich die Sache auch von neuem vor, und wurde auf eine von seiner ganz abweichende Erklärung geführt, welche ich bald darauf der öffentlichen Beurtheilung vorlegte **). Diese meine Vermuthung nahm unser scharfsinniger Göttling mit Verbesserung des Textes beifällig auf, bei Gelegenheit der neuen Ausgabe von Aristoteles Politik ***). Später stimmte Schleiermacher bei Herausgabe der Uebersetzung von Platon's Staat mehr Schneider bei, und verwarf meine Ansicht im Ganzen. Er hat mich aber gar nicht getroffen, vielmehr fühle ich mich unter Göttling's Schutz sicher genug, und

*) De numero Platonis commentationes duae. Scr. C. E. Schneider. Wratisl. in libr. Schoene. 1821. 4.

**) Platon's Zahl. Heidelberg bei Winter 1823.

***) Arist. Politicorum libri 8. Jenae in bibl. Croekeriano. 1824. in der Anmerkung zu B. 5. Kap. 10., wo Aristoteles auf diese platonische Stelle Rücksicht nimmt.

Digitized by Google

komme auf die Sache wieder zurück; da mein Vorschlag unter allen bisher gemachten der einzige ist, welcher die ganze Stelle im Zusammenhang zu erklären unternimmt, und ich meine die Nachweisungen noch etwas deutlicher machen zu können, wobei wir zugleich mit auf das platonische Jahr geführt werden.

Im Anfang des achten Buches vom Staate fängt Platon an vom Verderben der Staatsverfassungen zu sprechen, und läßt zuerst über das Verderben vollkommener Verfassungen die Muse räthselhafte Worte sagen.

„Schwer zwar ist es, daß ein so eingerichteter Staat in Unruhe gerathe; aber weil alles entstandene seinen Untergang findet, so wird auch diese Einrichtung nicht die ganze Zeit bestehen, sondern sich auflösen. Die Auflösung aber ist folgende. Nicht nur den aus der Erde wachsenden Pflanzen, sondern auch den auf der Erde lebenden Thieren entsteht Tragbarkeit und Unfruchtbarkeit der Seele und des Leibes, wenn Umwendungen jeglichem der Kreise Umschwung heranführen [1]), kurzlebenden von kurzer Dauer, anderen andere.

Wiewohl nun diejenigen, die ihr zu den Anführern eurer Städte erzieht, weise sind, werden sie doch nach sinnlicher Berechnung die Zeiten der glücklichen Erzeugung und der Unfruchtbarkeit für euer Geschlecht ordnen, dabei fehlen und einmal Kinder erzeugen, wenn es nicht sein sollte [2]).

Es ist aber dem göttlichen Erzeugten ein Umlauf, welchen eine vollkommene Zahl umfaßt, dem menschlichen aber eine Zahl, in welcher zuerst (d. h. welche die kleinste ist, in der) ins Quadrat erhebende und beherrschte Vermehrungen (Multiplicationen) drei Wiederholungen und vier Grenzen bekommend alles ähnlich oder unähnlich bildende, alles vermehrende und vermindernde befreunden und rational gegen einander machen. Aus diesen giebt die Wurzel des Verhält-

---

1) ὅταν περιτροπαὶ ἑκάστοις κύκλων περιφορὰς ξυνάπτωσι.

2) γένους δὲ ὑμετέρου εὐγονίας τε καὶ ἀφορίας, καίπερ ὄντες σοφοί, οὓς ἡγεμόνας πόλεως ἐπαιδεύσασθε, οὐδὲν μᾶλλον λογισμῷ μετ' αἰσθήσεως τεύξονται· ἀλλὰ πάρεισιν αὐτοὺς καὶ γεννήσουσι παῖδάς ποτε, οὐ δέον.

nisses $\frac{4}{3}$ mit der fünf verbunden, dreimal vermehrt, zwei Harmonieen; die eine eine gleichvielmal gleiche, jedes gleichviel; die andere gleichzeitig zwar aber zum ungleichseitigen. Hundert nemlich ist die Zahl aus den aussprechbaren Diagonalen der Fünfen; so daß jeder Diagonale Eins fehlt, den unaussprechbaren aber so, daß Zwei fehlen; diesen am Würfel, so daß drei fehlen. Diese ganze geometrische Zahl beherrscht die bessern und schlechteren Zeugungen, und wenn die Wächter diese nicht kennen, werden sie euch Jünglinge den Bräuten zur Unzeit zugesellen, und deren Kinder werden weder wohlgeartet noch glücklich sein [3]).“

Der Anfang dieser Stelle erinnert, wie Schleiermacher bemerkt, an das oben angeführte Bild im Staatsmann, die περιφοραὶ und κύκλων περιφοραί geben wieder ein astronomisches Bild und die Bedeutung der ganzen Stelle füllt mit jenem zusammen. So wird dort im all-

---

3) Ich lese hier den Text, wie folgt:

ἔστι δὲ θείᾳ μὲν γενητῷ περίοδος, ἣν ἀριθμὸς περιλαμβάνει τέλειος, ἀνθρωπείῳ δὲ ἐν ᾧ πρώτῳ αὐξήσεις δύναμεναί τε καὶ δυναστευόμεναι τρεῖς ἀποκαταστάσεις a), τέτταρας δὲ ὅρους λαβοῦσαι ἐμοιώντων τε καὶ ἀνομοιούντων καὶ αὐξόντων καὶ φθινόντων πάντα προσήγορα καὶ ῥητὰ πρὸς ἄλληλα ἀπέφηναν· ὧν ἐπίτριτος πυθμὴν πεμπάδι συζυγεὶς δύο ἁρμονίας παρέσχετο τρὶς αὐξηθείς, τὴν μὲν ἴσην ἰσάκις ἕκαστον τοσαυτόν b), τὴν δὲ ἰσομήκη μὲν προμήκη δέ, ἑκατὸν μὲν ἀριθμὸν c) ἀπὸ διαμέτρων ῥητῶν πεμπάδος δεομένων ἑνὸς ἑκάστων, ἀῤῥήτων δὲ δυεῖν, πύβων δὲ τριάδος d). ξύμπας δὲ οὗτος ἀριθμὸς γεωμετρικὸς τοιοῦτον κύριον ἀμεινόνων τε καὶ χειρόνων γενέσεων· ἃς ὅταν ἀγνοήσαντες ὑμῖν οἱ φύλακες συνοικίζωσι νύμφας νυμφίοις παρὰ καιρόν, οὐκ εὐφρὸς οὐδ' εὐτυχεῖς παῖδες ἔσονται.

a) ἀποκαταστάνεις lese ich mit Ast nach Handschriften, als das ungewöhnlichere Wort, welches hier einen bestimmteren Sinn giebt. Andere Handschriften haben nemlich ἀποστάσεις, welches die meisten beibehielten.

b) ἕκαστον τοσοῦτον, jedes gleichviel ändere ich aus ἕκαστον τοσαυτάκις, wegen des besseren Sinnes.

c) ἀριθμὸν, andere Handschriften haben ἀριθμῶν.

d) πύβων δὲ τριάδος. Die Handschriften haben ἑκατὸν δὲ πύβων τριάδος. Ich ändere mit Göttling.

Digitized by Google

gemeinen der Verfall menschlicher Angelegenheiten davon abgeleitet, daß in der Seele des Menschen die Erinnerung des Göttlichen sich wieder verdunkelt, hier aber dies besonders auf die beste Staatsverfassung angewendet. Wenn das Schicksal die Nachkommen nach und nach geistesschwächer werden läßt, so werden diese die Strenge der Erziehung nicht mehr beibehalten, sondern in Gymnastik und Musik der Weichlichkeit nachgebend bald der Habsucht und dem Ehrgeiz verfallen.

Nun kommt es aber näher auf Erklärung des letzten Theiles an. Welches ist die ganze geometrische Zahl, von der das Glück der Erzeugungen abhängen soll? Wie ist sie durch das vorhergehende angedeutet? Hier sah schon Cicero das Räthsel für unlösbar an, und von keinem der Alten wissen wir, daß er einen Versuch zur Erklärung gemacht habe, es müßte sich denn eine ausgefallene Stelle des Textes bei Plutarchos von der Geburt der Seele im Timaios*) darauf bezogen haben. Auch unter den Neueren, so viele auch die Stelle besprochen haben, ist doch Schneider eigentlich der erste, welcher es wagte den Worten des Platon genauer erklärend zu folgen. Indessen weiß er den letzten Satz mit den vorigen nicht zu verbinden und bekommt keine Antwort auf die Frage nach der ganzen geometrischen Zahl. Er folgt genau dem Barocius **), welcher sich in der Behandlungsweise vorzüglich von Jacobus Faber Stapulensis (le Febre d'Etaples), der 1537 starb, leiten ließ. Faber hat nemlich, ohne auf eine Erklärung der Stelle einzugehen, mit vieler Mühe ein Diagramm berechnet zur Erläuterung der Beiworte nur in dem ersten Theil der Stelle, dabei vergleicht er aber sehr willkührlich diese platonischen Ausdrücke mit arithmetischen Kunstausdrücken des Euklides, und dieser Mißgriff hat auch die folgenden auf falschem Wege festgehalten. Wer einen Versuch auf ein noch nicht gelöstes Räthsel machen will, muß die Sache auf eigne Hand

*) II. p. 1017. C.

**) Franc. Barocii patricii Veneti commentarius in locum Platonis obscurissimum etc. Bononiae 1566. 4. min. fol. 34.

Digitized by Google

wagen, und nicht mit Vergleichung früherer mißlungener Lösungen anfangen. Die letzteren führen leicht nur auf Irrwege. Fangen wir es in dieser Weise an, so müssen wir uns vorläufig erstens den Text mit Bemerkung der handschriftlichen Varianten von der grammatischen Kritik geben lassen, zweitens voraussetzen (wogegen Schneider verstoßen hat), daß Platon sich etwas zusammenhängendes bei der Sache gedacht habe, sonst wäre unser Rathen ja ohne Ziel und Zweck; darum drittens bedenken, welche bekannte mathematische Wahrheiten sich zur Vergleichung anbieten, hier aber endlich die Erklärung nicht mit Hypothesen über die dunkeln Ausdrücke, sondern mit Herausgreifen derjenigen anfangen, die einen sichern Sprachgebrauch für sich haben.

Dies trifft nun gleich die ersten Worte „Es ist dem göttlichen Erzeugten ein Umlauf, welchen eine vollkommene Zahl umfaßt." Welches nemlich diese vollkommene Zahl der himmlischen Bewegungen sei, sagt Platon selbst im Timaios. Nachdem er die Umläufe der Planeten beschrieben, fährt er fort: „es ist leicht zu denken, daß die vollkommene Zahl der Zeit das vollkommene Jahr dann erfülle, wenn die Geschwindigkeiten aller acht Umläufe gegenseitig vollendet zu demselben Anfang zurückkehren, gemessen durch den Kreis τοῦ ταὐτοῦ und der immer gleichen Bewegung *).

Klar ist also, daß das vollkommene Jahr erfüllt wird, wenn von bestimmten Ausgangspuncten, die auf den Aequator und also auf die Fixsterne bezogen werden, aus, die Bewegungen der acht Umläufe wieder auf die erste Constellation zurückführen. Die vollkommene Zahl der Zeit würde also erhalten, wenn man das Product (das heißt die ganze geometrische Zahl) bildete aus allen den Zahlen, welche die Perioden der Apokatastasen (der Wiederkehr an denselben Ort des Himmels zwischen den Fixsternen) der einzelnen Planeten messen. Ob sich Platon dabei aber eine be-

*) p. 39. d. ἔστι δ' ὅμως οὐδὲν ἧττον κατανοῆσαι δυνατὸν ὡς ὅγε τέλεος ἀριθμὸς χρόνου τὸν τέλεον ἐνιαυτὸν πληροῖ τότε, ὅταν ἁπασῶν τῶν ὀκτὼ περιόδων τὰ πρὸς ἄλληλα ξυμπεραν θέντα τάχη σχῇ κεφαλὴν τῷ τοῦ ταὐτοῦ καὶ ὁμοίως ἰόντος ἀναμετρηθέντα κύκλῳ.

Digitized by Google

stimmte Zahl gedacht habe und welche, läßt sich gar nicht bestimmen, da wir nicht wissen, welche Umlaufszeiten er den Planeten gegeben und wie er sich ihr wechselndes vorwärts und rückwärts gehen erklärt habe. Dieser vollkommenen Zahl stellt er nun die Zahl der menschlichen Erzeugungen an die Seite, welche aus vier ὅροις gebildet werden soll, für welche er sagt: ὧν ἐπίτριτος πυθμὴν πεμπάδι συζυγεὶς δύο παρέχεται ἁρμονίας τρὶς αὐξηθείς. Hier ist nun ἐπίτριτος πυθμὴν von ganz sicherer Bedeutung, das Verhältniß $1\frac{1}{3}$ in seinen kleinsten ganzen Zahlen, also das Verhältniß $\frac{4}{3}$. Folglich sind 3, 4, 5 drei von den Grundzahlen, aus denen die ganze geometrische Zahl gebildet werden soll. Diese sollen nun „dreimal vermehrt zwei Harmonieen geben." Hier giebt mir Schleiermacher zu, daß Harmonie nicht eben ein consonirendes Intervall (nicht eben Symphonie), sondern irgend ein Zahlengesetz bedeuten möge. Und diese Harmonieen werden auch im folgenden genau genug beschrieben. Die erste Harmonie wird ἴση ἰσάκις genannt, da ist ἀριθμὸς ἰσάκις ἴσος ein ganz sicherer Ausdruck, welcher so viel als τετράγωνος, Quadratzahl *) bedeutet. Die erste Harmonie ist also eine Harmonie aus den Quadratzahlen von 8, 4, 5. Dessen Bedeutung fällt gleich ins Auge. Die 3, 4 und 5 sind die Verhältnißzahlen des sogenannten ägyptischen rechtwinklichen Dreiecks, welches in den kleinsten ganzen Zahlen ein Beispiel des pythagoreischen Lehrsatzes giebt. Die erste Harmonie ist also $9 + 16 = 25$. Dieses erläutern nur die folgenden Worte. Lesen wir ἕκαστον (sc. ἀριθμὸν) τοσαυτάκις, „jede Zahl so oft als sie selbst genommen", so wäre das nur wieder dasselbe, und erschiene als eingeschobene Scholie; lesen wir aber ἕκαστον τοσαῦτον, „giebt beides gleich viel" so ist dies die weitere Beschreibung der Harmonie, nemlich die Quadrate des πυθμὴν ἐπίτριτος (9 + 16) machen eben so viel als das Quadrat der Fünf.

Ferner die zweite Harmonie wird beschrieben: ἰσομήκη μὲν προμήκη δέ. Hier ist ἀριθμὸς ἰσομήκης so viel als

*) Theaetet. p. 147. 148. St.

Digitized by Google

ἰσόπλευρος, Quadratzahl, ἀριθμὸς προμήκης eine Zahl als Product zweier ungleichen Zahlen *). Die zweite Harmonie soll also durch das Quadrat ein ungleichseitiges Rechteck bestimmen. Was kann dies einfacher sein als das Rechteck aus der Seite und Diagonale des Quadrates? Und eben dieses beschreiben die folgenden Worte. Ohne irgend von den Handschriften abzuweichen, haben wir den Text: ἑκατὸν μὲν ἀριθμὸν ἀπὸ διαμέτρων ἑξῆς πεμπάδος δεομένων ἑνὸς ἑκάστων, ἀρρήτων δὲ δυεῖν, und dies giebt den bestimmten Sinn (indem dieses ἀπὸ die sichere Bedeutung von Quadratzahl hat, also ἀριθμὸς ἀπὸ διαμέτρων die Quadratzahl der Diagonalen bedeutet, wie Schneider (p. 25 seq.) ausführt **)). „Hundert nemlich ist die Zahl aus den Quadraten der aussprechbaren Diagonalen der Fünf, so daß jeder Eins fehlt, doch beide irrational genommen.“ Die Diagonale des Quadrates, dessen Seite 5, ist nemlich so nahe gleich 7, daß dem Quadrat der 7, gleich 49 nur 1 fehlt; $2 \cdot 25 = 49 + 1$. Irrational ist aber diese Diagonale $= \sqrt{50}$ und $2 \cdot 50 = 100$.

So sind wir also aufgefordert die Zahlen 3, 4, 5 und 7 als die vier ὅρους anzunehmen, durch deren Multiplication die ganze geometrische Zahl bestimmt werden soll, denn eine Zahl heißt geometrisch, wiefern sie aus anderen als Product gebildet wird. Aber wie haben wir zu multipliciren? Wir haben die Harmonieen errathen, ohne die erste Vorschrift vollständig zu beachten. Es stand dabei noch der unbestimmtere Ausdruck „dreimal vermehrt.“ Dieser ist gewöhnlich auf Erhebung einer Zahl in den Würfel gedeutet worden, dies liegt aber gar nicht in den Worten. Wir wollen die drei Vermehrungen in den Harmonieen aufsuchen, in denen wir sie wohl schon vorgenommen haben. Und wirklich, bei der ersten erhoben wir die 3 und 4 ins Quadrat, und die zweite gab das Product der 5 in die 7. Die Ver-

*) Theaetet. l. l.

**) Platonis Menon. p. 83. B. St. ἀπὸ τῆς διαμέτρου οὐ διπλάσιον ἀλλὰ τετραπλάσιον γίγνεται χωρίον.

Digitized by Google

mehrungen sind also 3 . 3, 4 . 4, 5 . 7. Die ganze geometrische Zahl wird also 9 × 16 × 35 = 5040 sein.

Vergleichen wir nun mit diesem Ergebniß den ersten Satz, so sehen wir dort, daß die Zahl die kleinste sein soll, in welcher *αὐξήσεις δυναμέναι τε καὶ δυναστευόμεναι τρεῖς ἀποκαταστάσεις τέτταρας δὲ ὅρους* annehmen. Hier ist *αὔξησις δυναμένη* der einzige Ausdruck von mathematisch sicherer Bedeutung und heißt Erhebung ins Quadrat *). Die Zahl soll also aus vier Grundzahlen in drei Abstufungen theils durch Erhebungen ins Quadrat, theils durch andere Multiplicationen gebildet werden, welches mit dem obigen zusammenstimmt. Von dieser Bildung wird nun aber hier gerühmt, „daß sie alles ähnlich oder unähnlich bildende, alles vermehrende und vermindernde befreunde und rational gegen einander mache.“ Wie kommt nun die Zahl 5040 zu diesem Ruhme? Dies ist es, was uns Platon selbst an zwei Stellen in den Gesetzen p. 737. e. Steph. und p. 771. a. Steph. sagt. Die erste Stelle lautet:

„Jetzt wollen wir nur als Beispiel und Muster eine Zahl annehmen. Es sei also, um eine bequeme Zahl zu nehmen, die Summe der Inhaber und Vertheidiger des Landes 5040. In so viel Theile werde dann auch das Land und die Wohnplätze vertheilt, so daß der Köpfe und der Theile

*) Das *δύνασθαι* heißt von einer Zahl gebraucht immer ins Quadrat oder überhaupt in eine Potenz erheben, und *δύναμις* wird nachmals unser Potenz. Bei Platon (Theaet. p. 148.) heißt aber *δύναμις* eigentlich eine irrationale Quadratwurzel oder Cubikwurzel. Er sagt nemlich: „alle Linien, welche eine gleichseitige Flächenzahl zum Quadrat machen, nannten wir Längen, welche aber eine ungleichseitige *δυνάμεις*, weil sie der Länge nach mit ihnen nicht commensurabel sind, wohl aber in den Flächen, welche ihr Quadrat sind. Und bei den Körperzahlen das ähnliche.“ (*ὅσαι μὲν γραμμαὶ τὸν ἰσόπλευρον καὶ ἐπίπεδον ἀριθμὸν τετραγωνίζουσι, μῆκος ὠνομάσθαι· ὅσαι δὲ τὸν ἑτερομήκη, δυνάμεις· ὡς μήκει μὲν οὐ ξυμμέτρους ἐκείνας, τοῖς δ' ἐπιπέδοις, ἃ δύνανται. καὶ περὶ τὰ στερεὰ ἄλλο τοιοῦτον.*). Hingegen de republica l. 9. p. 587. heißt es überhaupt Quadratwurzel oder vielleicht auch Quadratzahl.

Digitized by Google

gleich viel sei. Man theile hernach die ganze Summe in zwei, dann in drei. Sie läßt sich aber auch in 4 und 5 und so weiter bis auf 10 Theile theilen. So viel Rechenkunst muß allerdings ein Gesetzgeber besitzen, daß er in allen Fällen die dem Staate vortheilhafteste Zahl ausfinden könne, und das wird allemal eine solche sein, die der meisten Theilungen fähig ist, und sich durch die meisten in der Reihe auf einander folgenden Zahlen dividiren läßt. Denn nicht jede Zahl ist aller Theilungen und durch jeden Theiler fähig. Die angenommene Zahl 5040 ist in allerlei Fällen und Geschäften, im Krieg, im Frieden, bei Verträgen, bei gemeinen Abgaben und Nutznießungen bequem, weil sie durch 59 Zahlen und zwar durch 1 bis 10 der Reihe nach theilbar ist.“ Die andere Stelle ist:

„Wir müssen es wiederholen, in wie viele bequeme Theile sich jene Zahl 5040 theilen lasse, die ganze sowohl als die Zahl der Phylen, welche wir auf ein Zwölftheil des Ganzen gesetzt haben, welches sich ergiebt, wenn man 21 mit 20 multiplicirt. Und wie wir die ganze Zahl mit 12 dividiren, so geht die gleiche Theilung auch bei der Zahl jeder Phyle an. Also müssen wir wahrhaftig jeden dieser Theile als ein Geschenk Gottes betrachten, denn ihre Zahl ist eine heilige Zahl, die Zahl der Monate und des Umlaufs des Himmels. Die ganze Stadt steht also unter besonderer Leitung des ihr hierdurch verwandten Himmels, und erhält daher eine Heiligkeit. Vielleicht haben einige Gesetzgeber ihre Theilungen weiser angestellt und die Theile glücklicher den Göttern geweiht als andere. Wir für uns dürfen behaupten, daß wir die Zahl 5040 aus weisen Gründen allen anderen vorgezogen haben, weil sie sich durch alle Zahlen von 1 bis 12, die 11 allein ausgenommen ohne Rest theilen läßt. Aber auch dem ist leicht zu helfen. Man darf die Dividende nur um zwei Häuser vermindern, so geht auch die Theilung durch 11 ohne Rest auf.“

Alles dieses stimmt nun auf das genaueste mit unsrer Stelle zusammen, sowohl was das Lob der geometrischen Zahl für das Glück der Ehen und die Wohlfahrt der Kinder, als was das arithmetische Lob derselben betrifft. In den Gesetzen ist ja die Hauptgrundlage der Ruhe und Wohlfahrt

Digitized by Google

in seiner Kolonie die Unveränderlichkeit der Zahl der 5040 Haushaltungen; dafür sind die Heirathsgesetze und die Kolonien-Versendungen geordnet. Arithmetisch genommen ist aber hier wie dort das Los der Zahl auf die mannichfaltige Theilbarkeit der Zahl 5040 in ganzen Zahlen gegründet. So erklärt unsre Stelle für sich selbst schon, wie durch die Vereinigung dieser Factoren zum Product das ähnlich und unähnlich machende, das vermehrende und vermindernde befreundet und aussprechbar gemacht werde. Denn sie enthält als Theiler jede Zahl der Dekas; das Verhältniß zwischen 3, 4 und 5 macht die Hypotenuse gegen die Katheten; das Verhältniß 5 : 7 die Seite des Quadrates gegen dessen Diagonale; das Verhältniß 7, 10, 12 die Seite des Würfels gegen dessen Diagonalen, und 1 : 3 den Umring des Kreises gegen den Durchmesser meßbar.

So stimmt hier alles zusammen und mir scheint es höchst unwahrscheinlich, daß ein solches Zusammentreffen der Worte mit mathematischen Wahrheiten zufällig und vom Sprechenden nicht gemeint gewesen sei. Indessen bleiben noch zwei Schwierigkeiten im Texte.

Im ersten Satze haben wir die Worte: *αὐξήσεις δυναμέναι τε καὶ δυναστευόμεναι τρεῖς ἀποστάσεις* (oder *ἀποκαταστάσεις*) *τέτταρας δὲ ὅρους λαβοῦσαι* — noch nicht genau erwogen.

Von diesen Worten geht aber gerade Barocius und noch bestimmter Schneider aus, indem sie meinen, vier *ὅρους* als Glieder von Verhältnissen mit drei Unterschieden (*ἀποστάσεις*) suchen zu müssen, von denen gilt, daß sie ähnlich und unähnlich machende, vermehrende und vermindernde seien. Aber im Texte steht nicht, daß die *ὅροι*, sondern daß die *αὐξήσεις* drei *ἀποστάσεις* annehmen. Ich kann also darin der Uebersetzung des Barocius nicht beistimmen, obschon auch nicht klar ist, was die Differenzen oder Intervalle von Vermehrungen sein sollen. Eben deswegen wähle ich das *ἀποκαταστάσεις* anderer Handschriften, indem es überhaupt wahrscheinlicher ist, daß dies ungewöhnliche Wort vom gewöhnlichern als umgekehrt verdrängt worden sei.

Doch

Digitized by Google

Doch das wesentlichste, was meinen Versuch von dem des Barocius scheidet, liegt darin, daß Barocius nach Fabers Vorgang die sieben Beiworte des ersten Satzes, nemlich ἀριθμὸς τέλειος, αὐξήσεις δυνάμεναι τε καὶ δυναστευόμεναι und ὁμοιούντων καὶ ἀνομοιούντων καὶ αὐξόντων καὶ φθινόντων, als arithmetische Kunstausdrücke nach dem Sprachgebrauch des Eukleides deutet.

Nach Eukleides ist nemlich eine Zahl vollkommen (τέλειος), wenn sie der Summe ihrer Theiler gleich ist (z. B. $6 = 1 + 2 + 3$), übervollkommen (ὑπερτελὴς), wenn sie größer als die Summe ihrer Theiler (z. B. $8 > 1 + 2 + 4$), mangelhaft (ἔλλιπὴς), wenn sie kleiner als die Summe ihrer Theiler (z. B. $12 < 1 + 2 + 3 + 4 + 6$). Ferner Zahlen sind ähnlich (ὅμοιοι), wenn sie sich in zwei Factoren theilen lassen, die in demselben geometrischen Verhältniß stehen (z. B. 12 und 75, indem $12 = 2 . 6$ und $75 = 5 . 15$, aber $2 : 6 = 5 : 15$).

Nun soll Platon hier unter αὐξόντων ὑπερτελῶν, unter φθινόντων ἐλλιπῶν, unter ὁμοιούντων ὁμοίων verstanden haben, aber mir leuchtet keine von diesen Vergleichungen ein. Der einzige bekannte Kunstausdruck, dessen sich Platon hier bedient hätte, wäre ἀριθμὸς τέλειος, dafür sahen wir oben, daß er dies in ganz anderer Bedeutung nimmt als Eukleides, und der vollkommenen Zahlen nach Eukleides giebt es so wenige, daß die fünf kleinsten 6, 28, 496, 8128 und 2096128 sind, womit für unsre Stelle so wenig anzufangen ist, daß keiner der Ausleger dabei verweilte. Hat nun das τέλειος hier diese Bedeutung nicht, so ist die ganze Analogie für die übrigens ganz willkührliche Gleichstellung der andern Ausdrücke verloren. Wollten wir diese aber auch zugeben, so wird mit dem ganzen Satz so viel als nichts gesagt; fast alle Zahlen sind theils ähnliche, theils unähnliche, theils übervollkommene, theils mangelhafte.

Ferner führt Schneider zu Bestimmung der vier τοι mit Barocius auf jenen Lehrsatz des Platon von den zwei mittleren Proportionalen zwischen zwei Würfelzahlen (Timaios p. 32. b.) zurück, indem er αὐξήσεις δυναμεναι καὶ δυναστευόμεναι mit Erhebung in die dritte Potenz

Digitized by Google

Das Dreieck 3, 4, 5 ist das der ersten Harmonie; das Dreieck 5, 5, 7 giebt das aussprechbare Verhältniß der Seite des Quadrates zur Diagonale desselben, wenn die Seite gegeben ist wie 5 : 7, so daß am Quadrat der 7 Eins fehlt. Das Dreieck 7, 7, 10 giebt das Verhältniß der Seite des Quadrates zur Diagonale desselben, wenn die Diagonale gegeben ist, und also die Seite irrational bleibt, 7 : 10, so daß dem doppelten Quadrat der Seite am Quadrat der Diagonale zwei fehlen $2 \cdot 49 = 98 = 100 - 2$. Endlich das Dreieck 7, 10, 12 giebt das Verhältniß der Seite eines Würfels zur Diagonale des Würfels wie 7 : 12, so daß zu der Summe der Quadrate der Katheten $49 + 98 = 147$ dem Quadrate der $12 = 144$ noch drei fehlen.

Sollten wir damit nicht das δεομένων ἑνὸς — δυεῖν — τριάδος vergleichen dürfen? Dann haben wir zu lesen wie oben: ἑκατὸν μὲν ἀριθμὸν ἀπὸ διαμέτρων ῥητῶν πεμπάδος δεομένων ἑνὸς ἑκάστων, ἀῤῥήτων δὲ δυεῖν, κύβων δὲ τριάδος.

Für diese meine Erklärung kann ich mich freilich auf ältere Autoritäten nicht berufen, weil keiner der früheren sich auf wirkliche Erklärung der Stelle eingelassen hat, indessen spricht das immer für mich, daß die meisten, welche die Stelle erwähnen, Plutarchos *), Aristides Quintilianus **) dafür das ägyptische Dreieck und Proklos ***) dieses in Verbindung mit dem Verhältniß der Seite zur Diagonale des Quadrates nennen.

So hatte ich meine Meinung schon vor längerer Zeit als Mathematiker vertheidigt, als ich bei der Anzeige der Vorlesungen an der Universität zu Bern für den Sommer 1835 eine Abhandlung des Professor Rettig von diesem mitgetheilt erhielt, welche einen ganz neuen Versuch zur Erklärung unserer Stelle macht. Nach genauerer Vergleichung

*) de Iside et Osiride II. p. 373. E.

**) Von der Musik B. 3. p. 152.

***) Im Commentar über das erste Buch des Eukleides I. IV. p. 111. ed. Basil.

Digitized by Google

finde ich die Vermuthung des Professor Rettig ungemein scharfsinnig. Ich kann darüber so berichten.

Uebersetzen wir den ersten Satz: Es ist dem göttlichen Erzeugten ein Umlauf, welchen eine vollkommene Zahl umfaßt, dem menschlichen aber eine Zahl, in welcher beherrschende und beherrschte Vermehrungen drei Abstände (ἀποστάσεις) [oder drei Kreise (ἀποκαταστάσεις)] und vier Schranken annehmend alles ähnlich oder unähnlich bildende, alles vermehrende und vermindernde befreunden und rational gegen einander machen, — denken dann mit Rettig an die drei Stände im platonischen Staat und die vier den Staat ordnenden Tugenden: so können wir das arithmetische Bild vortrefflich politisch deuten. Die beherrschenden und beherrschten Vermehrungen sind das Volksleben. Wenn in diesem die drei Stände durch die vier Tugenden in Schranken gehalten werden, so wird das Leben in Ebenmaaß und Ordnung gehalten.

Dann lesen wir weiter: ὧν ἐπίτριτος πυθμὴν πεμπάδι συζυγείς δύο παρέχεται ἁρμονίας, — τὴν μὲν ἴσην ἰσάκις — τὴν δὲ ἰσομήκη μὲν τῇ προμήκει δὲ und übersetzen: aus diesem giebt das Verhältniß der drei zur vier mit der fünf verbunden zwei Harmonieen, die eine eine gleichmal gleiche, die andere gleichseitig zwar, aber zum ungleichseitigen neigend.

Bedeute nun die fünf Platon's fünf Staatsverfassungsformen (Politeia, Timarchie, Oligarchie, Demokratie und Tyrannis), so sagt der Satz: das Verhältniß der drei Stände zu den vier Tugenden giebt mit den fünf Staatsverfassungen zwei Harmonieen, nemlich die eine der vollendeten Gerechtigkeit (in der Politeia), die andere zwar auch noch eine gerechte, aber in der Hinneigung zur Ungerechtigkeit (im Verfall der vier andern Formen). Dies letzte spricht sehr für Rettig's Vermuthung, weil hierin so klare pythagoreische Symbole liegen. Pythagoreisch ist ja ἀριθμὸς ἰσάκις ἴσος die Erklärung der Gerechtigkeit und der Gegensatz von ἰσομήκης und προμήκης dem des guten und bösen gleichgestellt. Endlich paßt nun auch der Schluß: wenn die Gesetzgeber diese ganze geometrische Zahl, das heißt den ganzen Erfolg dieser Gesetze, nicht kennen, so

Digitized by Google

werden sie den Staat übel berathen, — ganz in demselben Zusammenhang, und das Räthsel enthält die Andeutung der ganzen folgenden Betrachtungen.

Allein das letzte Wort in der Sache kann dies nicht sein, sondern es muß auch noch eine arithmetische Lösung des Räthsels daneben bestehen. Denn meiner Meinung nach kann Rettig im ersten Satz das ἐν ᾧ πρώτῳ und im zweiten weder das τρὶς αὐξηθεὶς noch irgend die Zahlformeln ἑκατὸν τοσαυτάκις und ἑκατὸν μὲν — τριάδος brauchen. Denn was er darüber commentirt, wird er in keine Uebersetzung bringen, es bleibt alles unbestimmt willkührlich, und würde diese Uebersetzung zwischen den Ausspruch der Harmonieen gebracht, so fiele die ansprechende Bedeutung der pythagoreischen Formeln weg. Dabei ist aber doch die Erklärung des Barocius und Schneider für ἀριθμὸς ἀπὸ διαμέτρων ῥητῶν πεμπάδος so klar und sicher, daß sie nicht umgangen werden kann, und darum auch nicht meine Uebersetzung von ἑκατὸν μὲν — δεομένων ἑνὸς ἑκάστων.

Ich meine daher, daß Platon das von Rettig angegebene politische Bild durch die Zahl 5040 arithmetisch und geometrisch construirt hat, so daß im Diagramm das Dreieck 3, 4, 5 der Politeia, das 5, 5, 7 der Timarchie, 7, 7, 10 der Oligarchie und das ungleichseitige 10, 7, 12 (mit welchem die Zahl, wie Aristoteles sagt, στερεὸς wird, nemlich am Würfel) der Demokratie und Tyrannis gehört.

Digitized by Google

Viertes Kapitel.

Aristoteles.

§. 72.

Aristoteles (Ἀριστοτέλης) wurde zu Stagira am strymonischen Meerbusen auf der Grenze von Makedonien und Thrakien geboren, Ol. 99, 1. Sein Vater Nikomachos war Arzt und Freund des Königs Amyntas von Makedonien. Nach dem frühen Tode seiner Eltern wurde er von Proxenos in Atarnä in Mysien erzogen. Im siebenzehnten Jahre ging er nach Athen und lebte dort zwanzig Jahre lang als Schüler des Platon bis zu dessen Tode, bildete aber schon während dessen seine Ansichten abweichend von den platonischen aus *). Wohl der Krieg zwischen Athen und Makedonien bestimmte ihn nach Platon's Tode zunächst mit Xenokrates nach Atarnä zurück zu gehen zu dessen Beherrscher Hermeias. Nach dessen Tode wurde er von König Philippos von Makedonien berufen, um die Erziehung des damals vierzehnjährigen Alexander zu leiten. Nach Philippos Ermordung trat Alexander die Regierung an, da kehrte Aristoteles nach Athen zurück, und stiftete seine peripatetische Schule als Lehrer in den Laubgängen (περιπάτοις) des Lykeion.

Dreizehn Jahre lang lehrte er in Athen, man sagt theils akroamatisch strenger wissenschaftlich in den Morgenstunden an auserwählte Schüler, theils exoterisch an mehrere in den Abendstunden. Nach Alexander's Tode wurde er in der zu Athen üblichen Weise als

*) Diog. L. l. 5, 2.

Digitized by Google

Feind der Religion angeklagt. Er zog sich nach Chalkis auf Euboea zurück, und starb dort bald darauf 63 Jahre alt.

Dieser Mann ist nun der große Ordner der philosophischen Wissenschaften geworden, indem er die Dialektik nicht nur übte, sondern den größten Theil ihrer Gesetze selbst entdeckte, aufstellte und anwendete. Seine Schriften enthalten (den größten Theil der Mathematik und der eigentlichen Geschichte ausgenommen) gleichsam eine Enkyklopädie aller Wissenschaften, in welcher die philosophischen in größter Ausführlichkeit mit ihren Anwendungen verbunden sind. Er blieb in Welt- und Lebensansicht Sokratiker und noch näher Platoniker, aber in der Ausführung trennte ihn seine Untersuchung der Dialektik, der Methode nach, doch weit von Platon. Aristoteles erreicht für die großen Hauptansichten der Lehre lange nicht den Glanz der platonischen Lehre, aber er ist viel reicher an Gehalt, er geht ganz ins besondere jeder Lehre ein, und giebt so, wohl mit Benutzung alles dessen, was griechische Litteratur darbot, die Lehren in mehr systematischer Darstellung. Die besondern zur Philosophie zu verbindenden Aufgaben sind nicht nur unterschieden, sondern auch in besondern Werken bearbeitet. Wir wollen dafür einen Ueberblick seiner Schriften nehmen, so wie sie uns überliefert worden sind.

Sie zerfallen größtentheils in große zusammenhängende Werke.

1. Die erste Gruppe bilden die logischen Werke, welche zusammengenommen später das Organon genannt worden sind.

Dies ganze besteht aus dem Buche über die Kategorieen, dem Buche von der Auslegung (περὶ ἑρμηνείας), dann den zwei Büchern der Analytica priora,

Digitized by Google

zwei der Analytica posteriora, den acht Büchern der Topica, endlich dem Buche de sophisticis elenchis.

Den gegenseitigen Zurückweisungen nach scheinen diese logischen Werke fast in der umgekehrten Ordnung zuerst ausgearbeitet zu sein, nachher sind sie aber durch Einleitungen und Schluß so ziemlich in ein Ganzes verbunden worden.

Die Kategorieen enthalten die Grundformen der Begriffe oder der Bedeutungen der einzelnen Wörter in der Sprache. Das Buch von der Auslegung enthält die ausführliche Beschreibung der kategorischen Urtheile und alles andere ist die Lehre von den Schlüssen.

Die Schlüsse (συλλογισμὸς) theilt Aristoteles nemlich in den συλλογισμὸς διδασκαλικὸς oder ἀπόδειξις, den wissenschaftlichen Schluß aus sichern Voraussetzungen; in den συλλογισμὸς διαλεκτικὸς, dessen Voraussetzungen wahrscheinlich (ἔνδοξα) sind entweder allen, oder den meisten, oder den Weisen, und unter diesen entweder allen, oder den meisten oder besonders berühmten und ausgezeichneten; drittens in den συλλογισμὸς πειραστικὸς den Versuchschluß, dessen Voraussetzungen die Meinungen von irgend einem sind, viertens συλλογισμὸς ἐριστικὸς, ἀγωνιστικὸς, ἔλεγχος σοφιστικὸς der Scheinschluß, Trugschluß, Schluß auf Widersprüche, endlich fünftens der παραλογισμὸς der Schluß aus falschen Voraussetzungen.

In dieser Uebersicht kommt unser Unterschied der vollständigen Vernunftschlüsse und der unvollständigen oder Wahrscheinlichkeitsschlüsse gar nicht vor, sondern von den letztern spricht Aristoteles gelegentlich in der Analytik und in der Rhetorik. Seine Unterscheidung dieser Schlußarten betrifft nicht die Formen der Schlüsse, sondern nur die Arten und Grade der Gewißheit in den gegebenen Voraussetzungen.

Digitized by Google

Seine Uebersicht gehört also in der That dem Organon der Wissenschaften, indem sie das Material der angewandten Logik behandelt.

Die ersten Analytika behandeln rein logisch die Form der kategorischen Vernunftschlüsse, die folgenden wenden dies auf den Beweis, die Definition und Eintheilung in Beziehung auf die Gründe in der wissenschaftlichen Erkenntniß an.

Die acht Bücher Topika gehören den dialektischen und peirastischen Schlüssen nach den Methoden der Untersuchung zur Denkübung, Verfechtung der Wahrheit, Ausbildung der philosophischen Wissenschaften und Bestimmung der ersten Principien in den Wissenschaften. Die Regeln für diese Methoden der Untersuchung giebt er dann mit großer Weitläuftigkeit und vielen Wiederholungen disponirt nach den allgemeinsten Formen des abstracten nemlich ὅρος, γένος, ἴδιον, συμβεβηκός (Begriff, Geschlecht, eigenthümliches Merkmal, zufälliges Merkmal). Endlich das Buch περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων giebt die Auflösung der Trugschlüsse und bespricht die Paralogismen.

2) Physik. Die Gruppe der physikalischen Werke bildet das größte Ganze. Hier sind erstlich in genauem Zusammenhang miteinander

a) die Bücher ἀκροάσεως φυσικῆς oder περὶ φύσεως ἀρχῶν, in welchen die allgemeinsten Naturbegriffe besprochen werden;

b) die Bücher vom Himmel (περὶ οὐρανοῦ), welche das kugelförmige Weltall besprechen;

c) über Entstehen und Vergehen (περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς);

Digitized by Google

d) die Bücher μετεωρολογικῶν über die Lufterscheinungen *).

Hierzu stellt sich eine kleinere Zwischengruppe.

e) Vom Leben (περὶ ψυχῆς) über die verschiedenen Stufen des Lebendigen als Vermögen der Seele.

f) Einige kleinere Werke, parva naturalia benannt, von den Sinnen, von der Erinnerung, vom Schlafen und Wachen, von den Träumen.

Endlich drittens die eigentlich naturgeschichtlichen Werke: über die Bewegung der Thiere; über das Athemholen und anderes; die Naturgeschichte der Thiere nebst Anatomie und Physiologie.

Als Anhang wären hier noch die mechanischen Fragen und die Aufgaben zu nennen.

3) Die dritte Gruppe ist die der praktischen Philosophie. Sie enthält

a) die Ethik in drei Redactionen. Vollständig ausgeführt an den Nikomachos; die zweite Redaction an den Eudemos ist fast dasselbe unvollständiger; die dritte, magna moralia genannt, scheint ein früher entworfener kurzer

*) Hier pflegt eine kleinere Schrift περὶ κόσμου dazwischen gestellt zu werden, welche in ihren ersten Kapiteln eine kurze Ansicht des Weltbaues giebt, die ganz mit der aristotelischen Lehre zusammenstimmt in Rücksicht auf den Bau des Ganzen, in Rücksicht der fünf Elemente und den zwei Verdunstungsarten. Aber die Ausführung ist nach Styl und Gehalt fremdartig, in den letzten Kapiteln entschieden frisch, so daß es wohl eine jüngere untergeschobene Arbeit sein muß, in der die Ausführung großentheils von Chrysippos entlehnt zu sein scheint. S. Osann Beiträge zur gr. und röm. Litteraturgeschichte. B. 1. S. 141 f.

Digitized by Google

Ueberblick des Ganzen. b) Die Politik und c) die Oekonomik. Hieran kann man Rhetorik und Poetik am besten anschließen.

4) Interessiren uns noch vorzüglich die Bücher μετὰ τὰ φυσικὰ genannt.

Nach den genannten drei Gruppen theilten die griechischen Schulen das Ganze der Philosophie in Logik, Physik und Ethik, aber für Aristoteles ist damit die Vollendung noch nicht gegeben, indem er noch eine erste Philosophie (φιλοσοφία πρώτη) hinzufordert, auf welche diese metaphysischen Bücher sich beziehen, die aber, so wie wir sie besitzen, auf eine unvollkommene Weise aus mehreren Schriften zusammengesetzt scheinen. Die unvollkommene Ueberlieferung dieses letzteren macht es uns ungeachtet des Reichthums seiner Werke doch schwer uns über das Ganze seines Systems zu verständigen, indem uns über die Grundgedanken seiner Religionsphilosophie die Ausführungen fehlen.

Hier ist es zu bedauern, daß wir seine exoterischen Werke, die ἐγκύκλια φιλοσοφήματα, die Gespräche namentlich den von Cicero und Plutarchos erwähnten Eudemos über die Unsterblichkeit der Seele und die drei Bücher περὶ φιλοσοφίας nicht behalten haben.

Wollen wir nun näher auf die Betrachtung dieser aristotelischen Lehren eingehen, so müssen wir gesondert überblicken

1) die logischen Lehren;

2) die physischen, mit denen wir die metaphysischen und religionsphilosophischen verbinden können;

3) die Ethik und Politik.

Das gehaltreichste und gelungenste sind die Ethik, die Politik und die Rhetorik. Sodann kommt das große logische Werk, mit welchem er am bestimmtesten der Gesetz-

Digitized by Google

geber aller folgenden Zeiten geworden ist. Im physischen hat er hingegen, die Thiergeschichte ausgenommen, so wenig als die früheren, eine richtige Methode erkannt, darum bleibt hier nur der große Scharfsinn in der dialektischen Behandlung der Grundbegriffe zu loben. Endlich dem religionsphilosophischen fehlt in dem, was wir noch besitzen, die rechte Ausführung.

Ueberhaupt dürfen wir bei unsrer Beurtheilung aristotelischer Werke nie vergessen, daß sein Gedankengang immer epagogisch bleibt, vieles getrennt liegen läßt und nirgends speculative Systeme zu bauen sucht. Darum kann unser Lob auch überall nur die Auffassung der Begriffe betreffen, denn Aristoteles ist der Lehrer scharfer Begriffserklärungen geworden, aber selten kann sich das Lob auf die Zusammenfassung der ganzen Lehre ausdehnen, indem sich dafür seine Betrachtungsweise meist zu sehr in zerstreute Bemerkungen auseinander wirft.

a. Dialektik des Aristoteles.

§. 73.

Bei der Betrachtung von des Aristoteles Philosophem müssen wir mit der Dialektik anfangen, weil sich seine ganze Lehre aus der des Platon entwickelt hat, gemäß seinem Streite mit der platonischen Dialektik. Platon's Fehler fanden wir darin, daß er um die wahrhaft wahre Erkenntniß der Geisteswelt über die Erscheinungen der Raumwelt zu erhrben, nur die gedachte Erkenntniß mit Hülfe der Begriffe über die Anschauung setzte, daher das veränderliche verwarf und nur das unwandelbare nothwendige als wahrhaft vorhanden behielt, in welchem noch Wesen und Dasein nicht mitgegeben sind. Endlich daß er die tiefere Bedeutung der zenonischen Gründe

Digitized by Google

für die Richtigkeit des Unvollendbaren nicht beachtete. Daher blieb ihm die Stütze seiner Lehre von der ewigen Wahrheit nur in den leeren Formen des Denkens gegeben. Diesen Fehler der platonischen Lehre mußte der scharfsinnige Schüler bemerken, und indem er sich nun die Formen des Denkens zum besondern Gegenstand der Untersuchung erhob, ergab sich ihm, daß Pythagoras für die mathematischen Formen, Platon für die Begriffe fälschlich schon durch die Form der Nothwendigkeit die Substanz als gegeben angenommen hätten. So bildete sich ihm logisch seine Lehre von der Form des Urtheils in dem Buche von den Kategorieen und dem von der Auslegung und zugleich metaphysisch seine andere Lehre von der Substanz *). „Nur die einzelnen Dinge (τὰ καθέκαστα) sind Substanzen (ὑποκείμενον, οὐσία, τὸ ὂν ἁπλῶς); die mathematischen Formen und die allgemeinen Begriffe existiren nicht getrennt (als χωριστὰ) für sich, sondern sind nur Beschaffenheiten der Dinge, welche wir im allgemeinen nicht ursprünglich, sondern nur durch Abstraction vorstellen.“ Dazu müssen wir nun noch bemerken, daß Aristoteles auch die zenonischen Einwendungen beseitigt glaubte durch die mathematische Berichtigung, welche er dazu brachte. Zenon hatte nemlich die Widersprüche immer nur durch die falsche Voraussetzung der discreten Zusammensetzung der Zeit aus Augenblicken (τὸ νῦν) erhalten, Aristoteles verbesserte, wie wir schon bemerkt haben, durch die Einführung der Stetigkeit der Zeit **).

So entstand hier das besondere, daß, obschon Aristoteles ganz genau bei der Welt- und Lebensansicht des

*) Met. l. 1. c. 6. l. 8. c. 3 u. f. l. 7. c. 4 u. f. besonders c. 13. 14. 15. l. 10. c. 2. endlich das ganze l. 11. und für die Vorstellung vom Guten l. 12.

**) Phys. l. 6. c. 14.

Digitized by Google

Platon dem Gehalte nach bleibt, er doch in der entwickelten Darstellung so weit von ihm abweicht.

Deswegen fiel dem Aristoteles die platonische Erhebung der ewigen Wahrheit der Geisteswelt über die Raumwelt weg, er verlor die Vortheile der pythagoreisch-platonischen Symbolik der Seelenwanderung und Sphärenharmonie, und noch mehr überhaupt den Glanz der Darstellung der selbstständigen Geisteswelt unter der Idee des Guten. Die Weltkugel wurde ihm wieder das wahre Wesen der Dinge selbst. Somit stellte sich ihm die Weltanschauung wieder in die alten jonischen Verhältnisse. Der erhabene Gedanke der ewig gleichen und nothwendigen Kreisbewegung trat wieder als Ideal der σοφία auf, und die menschlichen Angelegenheiten mit ihrem Wechsel und ihrer Willkühr gehören nur der sublunarischen Welt mit ihrer φρόνησις und vielgestaltigen Sittentugend.

Hierbei bleibt die praktische Philosophie, als Philosophie über die menschlichen Angelegenheiten, ganz getrennt von der Physik auf sich selbst ruhend. So finden wir sie von ihm bearbeitet. Allein zuletzt konnten sich ihm Weltansicht und Lebensansicht doch nicht ohne Verbindung mit einander abschließen, die praktisch-philosophischen Ideen von der Vernunft, von dem Guten und Schönen machen doch auch an unsre Vorstellungen von der die Welt bewegenden Vernunft ihre Ansprüche. Gott soll und muß als die eine höchste allgenugsame Vernunft, als das selbstgenugsame, beste, seligste und unkörperliche Wesen erkannt werden. Dies führt ihn zu seiner uns so mangelhaft ausgesprochenen Religionsphilosophie, in welcher er sein Philosophem dialektisch durch die ihm eigene Entelechienlehre schützt.

Aber dem allen ungeachtet bleibt Aristoteles den Zwecken nach doch ganz bei Platon's Lehre. Seine

Digitized by Google

Metaphysik hat doch zuletzt im Hintergrunde, daß alles, was ist, eigentlich der Geist sei. Und mußte ihm gleich einmal der Papst erst sicher stellen, daß er die Unsterblichkeit der Seele lehre, so lehrt er doch darüber ganz genau dasselbe, wie Platon. Beide sagen der νοῦς in uns, der unkörperliche und vom Körper unabhängige Theil der Seele, sei unsterblich, die sinnlich bedingten Vermögen der Seele seien dagegen vergänglich. Ferner analog stehen die Lehre von den Theilen der Seele Pl. de rep. l. 4. in fine. Ar. magn. mor. l. 1. c. 1. Eth. Nic. l. 1. c. ult. Die Eintheilung der Erkenntnißvermögen Pl. de rep. l. 6. in fine. Ar. Eth. Nic. l. 6. Platon's Gegensatz von ἐπιστήμη und δόξα entspricht in Aristoteles logischen Werken der Gegensatz von ἐπιστήμη der Analytik und τὰ ἔνδοξα der Topik. Ferner die ganze Lehre von den Cardinaltugenden und im besondern analog der Erhebung der σοφία bei Platon über die andern Tugenden bei Aristoteles Erhebung der dianoetischen Tugend über alle ethische. So auch analog von Platon's Tugend des Philosophen erhoben über andere unvollkommene die Erhebung der ἀρετὴ κυρία über ἀρετὴ φυσική. Ferner die Lehre vom an sich guten Pl. de rep. l. 2. Ar. Eth. Nic. l. 1. c. 1. Daß die betrachtende Lebensweise die edlere sei Pl. Phileb. p. 33. b. Steph. de rep. l. 7. Ar. Eth. Nic. l. 10. c. 7. Auch in der Politik herrscht für den Unterschied der Stände doch das gleiche Princip und über das höchste Princip zur Würdigung der Verfassungsformen gilt dieselbe Ansicht. Für das Ganze der theoretischen Philosophie ist des Aristoteles Eintheilung in Physik, Mathematik und erste Philosophie ganz der platonischen Unterscheidung von πίστις als δόξα, διάνοια und νόησις, welcher die Dialektik gehört, analog genommen. Endlich selbst seine logische Methode der Definition und Eintheilung

Digitized by Google

lung gegebener Begriffe folgt im Grunde den im Phaidros gegebenen Anforderungen.

§. 74.

1) Wenn wir die Verdienste des Aristoteles um den ersten Theil der philosophischen Lehren genauer besprechen wollen, können wir mit seiner Lehre von den Vermögen des menschlichen Geistes anfangen. Allerdings hat Aristoteles diese Aufgabe unsrer Psychologie nicht als eine eigene Wissenschaft gefaßt, sondern die besondern Theile nur zerstreut untersucht. Leicht kann es aber sein, daß eben dieses ihn nur schlicht der Beobachtung folgen ließ, und ihn von falschen Hypothesen abhielt. Wenigstens müssen wir ihm das ganz besonders loben, daß er nirgends, wie wir es bei Demokritos und Empedokles fanden, physische körperliche angebliche Erklärungen mit der geistigen Auffassung vermengte, sondern die physiologische und psychologische Betrachtung von einander gesondert hielt.

Die Bücher περὶ ψυχῆς enthalten weniger hierher gehöriges. Sie verstehen mehr naturgeschichtlich unter ψυχὴ jedes belebte Wesen, geben die Grundbegriffe für die Erfahrungsmäßigen Formen aller Lebensvermögen an, unterscheiden für den Geist fast nur Sinn, Phantasie und Verstand, und behandeln ausführlicher nur die Lehre von den Sinnen. In den darauf folgenden kleinen Schriften findet sich eine noch ausführlichere nur physisch physiologische Beschreibung der fünf Sinne, dann eine scharfsinnige Anweisung des Grundgesetzes der Erinnerung und des Gedächtnisses, worauf noch manches andere besondere hierher gehörende folgt, womit dort die Untersuchung in die Physiologie des Organismus übergeht; gewiß in einer Weise bei der er sich besonders von Demokritos hat lei-

Digitized by Google

gelegentlich *) der Weise gleich setzt, wie wir durch die Erinnerung an viele zusammenstimmende Wahrnehmungen (αἰσθήσεις) zu einer Erfahrung (ἐμπειρία) geführt werden. Hiermit müßten alle unsere Erkenntnisse von sinnlichem Ursprunge sein. Das kann aber Aristoteles doch nicht gemeint haben, denn was bliebe dann damit gesagt, daß der νοῦς das Vermögen der Principien sei? Platon hatte weit richtiger schon Einsicht und Kenntniß geschieden und die Ursprünglichkeit aller dem Denken gehörenden nothwendigen Erkenntnißweisen anerkannt. Indem er dies aber durch die Erinnerung an ein früheres Leben deutete und durch die Ideenlehre zu schützen suchte, wurde Aristoteles verleitet mit dieser falschen Begründung zugleich die Lehre selbst zu verwerfen. Er erkennt nemlich den νοῦς zwar als Vermögen der Principien an und sieht, daß diese nur durch die Epagoge gefunden werden können, indem alle Wissenschaft von dem nothwendigen und ewigen eine erlernte Erkenntniß und aus Vorkenntnissen abgeleitet sei **). Aber doch deutet er bei der Epagoge nur auf die Induction und läßt die Speculation unbeachtet. Sein Fehler ist, daß er gar nicht genauer untersucht, wie denn nun die apodiktische Erkenntniß zu ihren Principien komme und wie der νοῦς diese Principien besitze. Gegen Platon verfolgt er die Sache nur metaphysisch und nicht logisch. Er sagt: Ein Ding, ein Wesen selbst (ὂν ἁπλῶς, οὐσία) ist nur das Einzelne (τὰ καθ' ἕκαστα); das Allgemeine (τὰ καθόλου) dagegen existirt nicht als gesondert (χωρι-

*) Anal. post. l. 2. c. ult.

**) Eth. Nic. l. 6. c. 3. ἐξ ἀνάγκης ἐστὶ τὸ ἐπιστητόν· ἀΐδιον ἄρα· ἔτι διδακτὴ πᾶσα ἐπιστήμη δοκεῖ εἶναι, καὶ τὸ ἐπιστητὸν μαθητόν. ἐκ προϋπογιγνομένων δὲ πᾶσα διδασκαλία.

Digitized by Google

στὸν) für sich, und damit ist ihm die Sache abgemacht. So genau daher Aristoteles die allgemeinen und nothwendigen Wahrheiten anerkennt, bliebe doch der Consequenz nach, (die ihn aber bei seiner nur epagogischen Untersuchung nicht weiter irre leitet,) seine ganze Lehre Empirismus, wenn er die logischen Grundsätze nicht dazwischen gestellt hätte. Ueberhaupt weil er den νοῦς als Quelle der Principien auf keinen Gehalt hin in Untersuchung genommen hat, bleibt das große Räthsel der angeborenen Ideen ungelöst, wie es bis auf die neueste Zeit geblieben ist, und der νοῦς als reine Vernunft erscheint hier schon, wie in der neueren Philosophie, als das bloße Schlußvermögen, welches sich seine höchsten Prämissen selbst geben soll, obgleich ohne gegebene Voraussetzungen kein Schluß möglich ist.

Schon den Aristoteles täuschen hier die leeren logischen Grundsätze. Er hat nemlich in seinen analytischen Büchern die kategorischen Formen der Schlüsse und Beweisführung genau entwickelt und giebt dann, am ausführlichsten im vierten Buche der Metaphysik *), dazu die Lehre, daß die Sätze des Widerspruchs und des ausgeschlossenen dritten die höchsten Principien dieser Schlußweise seien **). Daneben aber steht nur die Lehre, daß viele Wahrnehmungen in eine Erinnerung vereinigt eine Erfahrung geben, und so die allgemeinen Gesetze durch Epagoge erkannt würden, ohne daß er eine Theorie für

*) Anal. post. l. 1. c. 11. met. l. 4. c. 3 seq.

**) Met. l. 4. c. 3. φανερὸν ὅτι ἀδύνατον ἅμα ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι τὸ αὐτό.

c. 7. ἀλλὰ μὴν οὐδὲ μεταξὺ ἀντιφάσεως ἐνδέχεται εἶναι οὐδέν, ἀλλ' ἀνάγκη ἢ φάναι ἢ ἀποφάναι ἓν καθ' ἑνός ὁτιοῦν.

Digitized by Google

diese Epagoge hinzu brächte, und näher untersuchte, wie weit die Herrschaft der Sätze des Widerspruchs und des ausgeschlossenen dritten lange.

Daher ist seine Methode nicht eigentlich Empirismus, sondern es begründet sich ihm ein logischer Dogmatismus durch alle metaphysischen Untersuchungen hindurch, in Beweisführungen nur aus gegebenen Begriffserklärungen, zu jener klaren und deutlichen Methode der Entwickelung der Wissenschaften nur in gegebenen Begriffen, welche mit ihrer Einseitigkeit Jahrtausende hindurch den Gedanken gefesselt hat.

Aber hier im Anfang müssen wir vorzüglich die Helligkeit und Gedankenschärfe dieser Methode loben, wodurch die Philosophie so sichere Fortschritte gewann, in der Entwickelung der Sprache für Unterscheidung und Vergleichung der philosophischen Begriffe.

Bei dem besondern von Aristoteles Darstellung der rein logischen Lehren länger zu verweilen, finde ich hier nicht nothwendig, ich will nur auf das aufmerksam machen, was im großen für die Geschichte der Philosophie bedeutend ist. Dafür muß erstens das Buch über die Trugschlüsse besonders erwähnt werden. Dadurch, daß Aristoteles die Form des Urtheils und seine Subjectbestimmung (im Unterschiede des καθ' ἕκαστα und καθόλου und im ὑποκείμενον χωριστόν) anerkannte, erhob er dialektisch die Sprache über die Unsicherheit der platonischen Dialektik und noch sicherer über alle Sophistik. In dem Buche über die Trugschlüsse hat er nun mit großer Sicherheit ausführlich und genau den Fehler aller vorkommenden Arten des sophistischen Elenchos nachgewiesen und so das Spiel mit demselben zerstört. Seine letzte systematische Lehre von der Auflösung aller Trugschlüsse, in welcher er alle Formen auf die eine der Unkunde von der Form des

Digitized by Google

Schlusses und Trugschlusses zurückführt, ist zwar eigentlich nicht richtig aber zugleich müßig, indem er zuvor bei der Aufstellung aller besondern Arten schon den Fehler einer jeden so genau und klar beschreibt *).

Für die Geschichte der reinen Logik im Ganzen müssen wir ferner die Lehre von den kategorischen und die von den hypothetischen Formen unterscheiden. Aristoteles hat nur die Lehre von den kategorischen Formen ausgeführt, mit den hypothetischen Formen beschäftigten sich die Megariker, und erst bei den Stoikern namentlich bei Chrysippos finden wir dies mehr ausgeführt. Erst Boethius führte die Lehre von den hypothetischen Urtheilen und Schlüssen in die peripatetische Logik ein. Allein die kategorischen Formen des allgemeinen Begriffes, des Urtheils, Schlusses, der Definition und des Beweises sind bei weitem das wichtigste und entscheidende, und hier hat Aristoteles die Lehre mit großer Vollständigkeit gegeben.

Die Logik der Kyniker, Megariker und Stoiker blieb dagegen immer eine armselige Lehre, indem diese die Natur des allgemeinen Begriffes nicht einsahen und so die Grundform alles Denkens nicht kannten, deshalb alle Urtheile in der Logik wie einzelne behandelten, und daher auch nicht einmal im Stande waren, die Form des hypothetischen Urtheils richtig zu bestimmen. Der Einfluß der kategorischen Denkformen ist dagegen so überwiegend, daß dem Aristoteles die Nichtbeachtung der hypothetischen fast gar keinen Eintrag gethan hat.

*) Vergleiche mein System der Logik §. 109.

Digitized by Google

b. Physik und Religionsphilosophie des Aristoteles.

§. 75.

Die Folgen des gerügten dialektischen Fehlers verbreiten sich über das ganze aristotelische Philosophem und wirken unermeßlich weit in der Geschichte der Philosophie besonders durch den Einfluß auf Aristoteles metaphysische Dialektik. Aristoteles ist nemlich hierdurch auf eine grammatisch-logische Abstractionsweise geführt, bei welcher der Gedanke sich nur in analytischen Urtheilen bewegt und nur das aus definirten Begriffen zu erschließende, das ἀποδεικτικόν für nothwendig wahr erklärt. Z. B. daß ein musikalischer Mann die Leier zu spielen verstehe, ist nothwendig wahr und davon eine Wissenschaft möglich; daß aber ein weißer Mann oder daß ein sprachkennender Mann die Leier spiele, ist nur zufällig wahr, wenn zufällig der weiße oder sprachkennende Mann auch ein musikalischer ist, und davon ist also keine Wissenschaft möglich. So wird der ganze Gehalt einer wissenschaftlichen Erkenntniß in ihre definirten Begriffe gelegt; diese Begriffe aber läßt sich Aristoteles nur geben, ohne nach ihrem Ursprung zu fragen. Daher sind die ganze Metaphysik des Aristoteles und die physischen Werke bis zur Meteorologie von einer Methode beherrscht, bei welcher nur die Grundbegriffe erörtert und definirt werden, welche aber für keine theoretische Naturwissenschaft paßt, und keine synthetischen Grundwahrheiten der Metaphysik hervortreten läßt.

Die Grundlage dieser bloß logisch-metaphysischen Abstraction sind die Kategorieen. Hier sind die allgemeinsten

Digitized by Google

Grundbestimmungen das Subject (ὑποκείμενον, οὐσία) oder Wesen (Ding) und das zufällige Prädicat (συμβεβηκός, accidens). Die Arten des letzteren sind dann Größe (ποσόν), Beschaffenheit (ποῖον) und Verhältniß (πρός τι). Unter dem letzteren stehen weiter Thun (ποιεῖν), Leiden (πάσχειν), Wo (πού), Wann (πότε), Lage (κεῖσθαι), Haben (ἔχειν); und endlich das Entgegengesetzte (τὰ ἀντικείμενα, ἐναντιότης), das Erstere (πρότερον), Zugleich (ἅμα) und Veränderung (κίνησις).

Diese Begriffe sind immer nur aufgezählt, ohne einen Versuch, ihre Vollständigkeit nachzuweisen. Sie sollen dann in Vergleichung gebracht werden mit den metaphysischen Grundbegriffen: Grund (αἴτιον), Princip (ἀρχή), Seiendes (Ding) ὄν, Eins (ἕν). Bei dieser Vergleichung muß man sich die nur logische Auffassungsweise des Aristoteles genau bekannt machen, um seine Lehre zu verstehen. Im ersten Buch der Physik untersucht er, welches die ἀρχαὶ seien, und findet, sie seien zwei oder drei, nemlich das Subject (ὑποκείμενον) und dann εἶδος und στέρησις, das heißt die Bejahung des Prädicates und die Verneinung des Prädicates. Die Betrachtung stützt sich also bloß auf die Form des kategorischen Urtheils; dem Subject können entgegengesetzte Prädicate beigelegt werden. Aber was sind nun diese Gegensätze? und woher sind sie zu entlehnen? Hier geht die bloß logische Zergliederung des Aristoteles nie auf Gründe ein, sondern die Gegensätze werden als gegeben vorausgesetzt, und selbst Gesetze ihrer Veränderung werden nicht gesucht. Aristoteles bleibt nur bei der Unterscheidung der nothwendigen und zufälligen Merkmale eines gegebenen Begriffes, (wiewol für Begriff scharf genommen kein Wort in seiner Sprache ist). Z. B. ein Mensch ist nothwendig Thier, zweibeinig; zufällig weiß oder schwarz, gelehrt oder ungelehrt, musika-

Digitized by Google

lisch oder unmusikalisch. Die nothwendigen Merkmale werden dem Begriffe durch die Definition (ὁρισμος) desselben bestimmt, welche sagt τὸ τί ἐστι, τὸ τί ἦν εἶναι. Die zufälligen Merkmale sind die untergeordneten Artbegriffe eines Begriffes, und diese kommen dem Begriff als Gegensätze (εἶδος καὶ στέρησις) nicht immer wirklich (ἐνεργεία), sondern nur möglicherweise (δυνάμει) zu. Z. B. der ungelehrte Mensch kann gelehrt, der weiße schwarz werden. Um aber dies in Aristoteles Anwendungen zu verstehen, vergleichen wir eine Unterscheidung in seiner Lehre von der Veränderung (κίνησις oder μεταβολή). Diese Veränderung hat unter andern zwei Arten ἀλλοίωσις (Anderswerden) und γένεσις καὶ φθορὰ (Entstehen und Vergehen). Wenn sich nur die zufälligen Merkmale eines Begriffes, also nur die Prädicate im Urtheil, ändern, z. B. ein weißer Mann schwarz wird, so ist dies ἀλλοίωσις, ändert sich aber der Begriff selbst, also die Subjectvorstellung im Urtheil, so ist es Entstehen und Vergehen, wie er z. B. sagt, wenn Luft zu Wasser wird, so entsteht Wasser und Luft vergeht.

Diese bloß logisch aufgefaßte Lehre muß nun erst vermittelst der Lehre von der οὐσία (Wesen, Ding) in ihrer metaphysischen Geltung gefaßt werden, um Eingang in das aristotelische Philosophem zu erhalten. Hier liegt das große Räthsel seines Streites mit Platon, welcher von wenigen genau verstanden worden ist.

Aristoteles macht gegen Platon ganz richtig gelten, daß das Allgemeine (τὰ καθόλου) und die Geschlechtsbegriffe (τὰ γένη) keine Wesen (οὐσία) sind, sondern daß Wesen nur καθ' ἕκαστα, im Einzelnen vorgestellt werden. Er giebt ganz richtig an, daß Wesen nur im Subject und nicht durch das Prädicat eines kategorischen Urtheils gedacht werden, und dies ist in der Physik

Digitized by Google

der Sinn seiner Lehre von den Principien. Die Früheren hatten entweder nur das Eine zum Princip gemacht (gleichsam ein Subject ohne Prädicate), oder einen Gegensatz (das waren Prädicate ohne Subject), Aristoteles legt hingegen erst das Subject (ὑποκείμενον, ὕλη) zu Grunde und giebt diesem dann die entgegengesetzten Prädicate, wie es jede Behauptung im Urtheil verlangt. Aber er weiß das Subject noch nicht genau durch die Form der Bezeichnung (Alle, einige, Einer,) zu bestimmen, sondern sieht mehr nur auf den Unterschied der Wörter, durch welche wir vorherrschend bestimmte Dinge oder nur Beschaffenheiten benennen, so wie sich der Unterschied in der Sprache leicht geltend macht. So ist ihm γένος niemals Wesen, aber τὸ εἶδος und besonders τὸ εἶδος ἔσχατον (z. B. weiß als eine Farbe) ist ihm als τὸ τί ἐστι oder τὸ τί ἦν εἶναι eine οὐσία, indem er hier die Worte, wie Mensch, Pferd, Thiere, Pflanzen, wenn sie durch einen allgemeinen Begriff bestimmt werden, auf die Art von Gegenständen und nicht auf den allgemeinen Begriff für sich bezieht, sie als Subjecte im Urtheil und nicht als bloße Prädicate ansieht. Wie er z. B. Metaphysik Buch fünf Kapitel 8. sagt: es trifft sich also, daß wir nach zwei Arten von Wesen sprechen, einmal bei dem letzten Subject, welches keinem andern als Prädicat beigelegt wird, und dann bei dem, welches etwas ist und für sich seiend gedacht wird, wie die Gestalt und die Art eines einzelnen Dinges [1]).

Nie setzt Aristoteles ein Allgemeines als Wesen voraus, sondern in der οὐσία μόρφη oder οὐσία εἶδος denkt

---

*) συμβαίνει δὲ κατὰ δύο τρόπους τὴν οὐσίαν λέγεσθαι, τό θ' ὑποκείμενον ἔσχατον, ὃ μηκέτι κατ' ἄλλου λέγεται, καὶ ὃ ἂν τόδε τί ὂν καὶ χωριστὸν ᾖ. τοιοῦτον δὲ ἡ ἑκάστου μόρφη καὶ τὸ εἶδος.

Digitized by Google

er nur die einzelnen Gegenstände der Art. Aber fragen wir nun, wie wird dieses τὸ τί ἦν εἶναι oder εἶδος als οὐσία bestimmt zum Unterschied von γένος und dem καθόλου, so antwortet er nur: durch die Definition (ὁρισμὸς), in der Weise der Bestimmung der letzten Arten in der Naturgeschichte *). Dadurch ist also in der That nur ein Begriff festgehalten, aber kein Wesen gegeben. Nach dem angeführten Beispiel: der Unterschied von Anderswerden (ἀλλοίωσις) und Entstehen und Vergehen ist physisch bedeutsam gemeint, aber nur in dieser Weise leer logisch bestimmt. So bedeutet das χωριστὸν, das abgesondert Seiende, bei Aristoteles die Subjectvorstellung im Urtheil, welche der Sprache nach die Bezeichnung mit sich führt und so sind, wie er angiebt τὸ ὄν (Ding) und τὸ ἕν (das Eine) die allgemeinsten Ausdrücke dieser Art, selbst aber kein allgemeines **).

§. 76.

Mit diesen dialektischen Hülfsmitteln baut sich dann Aristoteles wissenschaftlich sein Weltgebäude auf zu der einen unter Gottes Walten stehenden Weltkugel. Seine Methode läßt ihn aber in den Werken, welche wir von ihm lesen, nirgends ein Bild dieses Ganzen aufstellen, sondern nur mit großer Ausführlichkeit und mit vielen Wiederholungen die einzelnen Theile herstellen und rechtfertigen, einerseits in den physischen Werken von der Physik zu den Büchern vom Himmel, zu denen vom Entstehen und Vergehen, ferner zur Meteorologie bis endlich zu denen vom Leben und andrerseits in den ganzen metaphysischen Büchern.

*) de partibus animalium l. 1. c. 4.

**) Metaphys. l. 10. c. 11.

Digitized by Google

1). Ich wiederhole zuerst das Bild des Ganzen, so wie wir es schon §. 19. betrachteten.

Gott ist die höchste Vernunft, die Eine unveränderliche überweltliche Ursache aller Veränderungen im Einen vollendeten kugelförmigen Weltall. In diesem thront oben über dem Fixsternhimmel das Göttliche am reinsten. Von da bis an den Mond ist das Gebiet des Aethers, des fünften Elementes, des Elementes der Gestirne, der ewigen Kreisbewegung, der Beseelung und Belebung. Denn in diesem Element sind die Gestirne lebendige Wesen, und die Sonnenwärme ist nicht Feuer sondern dieses Elementes, wie der befruchtende Same in allen thierischen Erzeugungen dem analog.

Unter dem Monde aber ist die Welt des veränderlichen und unvollkommnen, die Welt der vier Elemente, die Welt der wandelbaren Tugend im Gegensatz der himmlischen Weisheit.

Unten in der Mitte die Erde, darüber das Wasser, darüber die Luft, darüber der Feuerkreis bis an den Mond. Diese vier Elemente sind in beständiger Umwandlung durch die feuchte und trockne Verdunstung. Die feuchte spielt in Wolken und Wetter, die trockne, feurige giebt Rauch, Blitz und im Feuerkreis Nordlicht, Kometen und Milchstraße. So spielen in dieser Welt des wandelbaren die Veränderungen der Natur, aber die Natur und Gott wirken zugleich stets nach Zwecken und das Beste.

2) Die einzelnen Behauptungen in dieser Weltansicht sollen nun wissenschaftlich gerechtfertigt werden. Um da nachzuweisen, wie Aristoteles dieses ausführt, müssen wir auf seine allgemeinste Eintheilung der Lehre zurückgehen. Aristoteles unterscheidet für den Verstand διάνοιαν ποιητικὴν, den machenden (τέχνη), πρακτικὴν, den handelnden (φρόνησις) und θεωρητικὴν, den betrach-

Digitized by Google

tenden (ἐπιστήμη, σοφία). Demgemäß dann die praktische Philosophie περὶ τὰ ἀνθρώπινα *) von der φιλοσοφία θεωρητική. Diese theoretische Philosophie theilt er aber weiter in Physik, Mathematik und Theologie oder erste Philosophie **). Die Physik nemlich handelt von dem veränderlichen und nicht für sich seienden (ἀχώριστον), die Mathematik von dem unveränderlichen nicht für sich seienden, die erste Philosophie aber von dem unveränderlichen, ewigen, für sich seienden (χωριστόν).

Diese Eintheilung der theoretischen Philosophie folgt ihm nemlich aus der Lehre von den vier Arten von Gründen ***) (αἴτιον). Diese sind erstens Masse oder Subject (ὕλη, ὑποκείμενον), zweitens εἶδος oder τὸ τί ἦν εἶναι (die Art), drittens die wirkende Ursach (αἰτία ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἡ πρώτη καὶ τῆς ἠρεμήσεως), viertens die Endursache oder das Gute (αἰτία οὗ ἕνεκα, ἀγαθόν).

Hier gehört die Untersuchung der wirkenden Ursachen eigentlich der Physik. Denn Natur ist ein Princip und Grund der Veränderung oder Ruhe, so wie diese einem Dinge ursprünglich an sich und nicht nur zufällig zukommen †). Die zweite Art der Gründe hat vorzüglich die mathematischen Grundvorstellungen in den Erklärungen, die letzte Untersuchung des ὑποκείμενον aber in Verbindung mit den Zwecken und dem Guten gehört der ersten Philosophie. Indessen muß mittelbar die Physik auch auf alle

*) Eth. Nic. l. 10. c. 10.

**) Metaph. l. 6. c. 1. l. 13. c. 7. Phys. l. 2. c. 2.

***) Phys. l. 2. c. 3. Metaph. l. 1. c. 3. Metaph. l. 5. c. 2.

†) Phys. l. 2. c. 1. ὡς οὔσης τῆς φύσεως ἀρχῆς τινος καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἠρεμεῖν, ἐν ᾧ ὑπάρχει πρώτως καθ' αὑτὸ, καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός.

Digitized by Google

andern Arten von Gründen mit Rücksicht nehmen, besonders auch auf die Endursachen, nach denen auch die Natur geordnet ist.

Diesem Entwurf gemäß finden wir die Ausführung der Lehre einerseits in den physischen Werken, andrerseits in den metaphysischen Büchern. Die acht Bücher der Vorlesungen über die Natur enthalten scharfsinnige Erörterungen der Grundbegriffe, aber innerhalb der angegebenen methodischen Schranken. Sie sind früher geschrieben als die metaphysischen Bücher, aber die letzteren behandeln allein vollständig die Grundbegriffe. Das Ziel beider Werke ist die Lehre von der Gottheit, welche in den physischen Büchern nur als die eine unveränderliche Ursache aller Veränderungen, in den metaphysischen zugleich als das eine ewige, unveränderliche, ἐνεργείᾳ bestehende Wesen, die höchste Vernunft gesucht wird.

§. 77.

Die erste Philosophie behandeln nun die vierzehn Bücher der Metaphysik. Aber die scharfe Fassung dieser Aufgabe scheint dem Aristoteles bedeutende Schwierigkeiten gemacht zu haben. So wie wir die Zusammenstellung der vierzehn Bücher jetzt lesen, geht wohl ein Faden der Betrachtung durch das Ganze, aber sie scheinen mehr verschiedene Bruchstücke später diesem Zwecke gemäß zusammengestellt als ursprünglich in dieser Ordnung verfaßt zu sein, denn die Theile isoliren sich oft durch unzusammenhängende Einleitungen und Schlußbetrachtungen, und enthalten in sich und aus den physischen Büchern viele Wiederholungen.

Meiner Meinung nach müßten für den Fortgang der Betrachtung die Bücher auf folgende Weise geordnet wer-

Digitized by Google

den: Buch 1, 2, 6, 4, 3, 5, 7, 8, 9, 10, 13, 14 (11 und 12 du Val.) 11, 12 (13, 14 du Val.).

Im ersten Buch bestimmt Aristoteles die Wissenschaft als die aus der Erfahrung gebildete allgemeine Erkenntniß aus Gründen, und weist auf die in der Physik aufgeführten vier Arten der Gründe zurück, für welche er hier noch die Meinungen der früheren anführt und beurtheilt. Im zweiten Buche zeigt er nur, daß die Reihe der Gründe niemals ins unendliche gehen könne, daß es also Anfänge (ἀρχὰς) in der Erkenntniß der Gründe geben müsse.

Das sechste Buch stellt dann zuerst nach diesem Unterschied der Gründe die Eintheilung der theoretischen Philosophie in Physik, Mathematik und Theologie oder erste Philosophie auf, wobei die erste Philosophie das Seiende als solches (τὸ ὂν ᾗ ὂν) zu behandeln habe, dagegen aber von nur zufälligen Bestimmungen des Sein und der Gründe keine Wissenschaft möglich sei. Nun faßt das vierte Buch diese Erklärung der ersten Philosophie, daß ihr Gegenstand das Seiende als Seiendes sei, auf und zeigt die Sätze des Widerspruchs und des ausgeschlossenen dritten als die höchsten Principien dieser Wissenschaft mit polemischen Ausführungen gegen die widerstreitenden Lehren besonders des Herakleitos, Protagoras und Anaxagoras.

Dies alles ist mehr Vorbereitung. Nun geht das dritte Buch bestimmter auf die Probleme der Lehre von den Gründen nach ihren Grundbegriffen ein mit einer Uebersicht der Streitfragen und mit skeptischer Behandlung. Dagegen stellt dann das fünfte Buch die metaphysische Synonymik oder die πολλαχῶς λέγομενα, worin die Begriffe genau bestimmt und die Unterschiede scharf angegeben werden.

Im

Digitized by Google

Im siebenten Buche geht Aristoteles tiefer in die grammatisch-logisch-metaphysischen Erörterungen der Begriffe vom Wesen (οὐσία) ein nach den angegebenen Unterschieden; im achten ist vorzüglich von den sinnlich erkennbaren Wesen die Rede. Im neunten entwickelt er genauer den Unterschied des δυνάμει ὄν und des ἐνεργείᾳ ὄν, den Unterschied des nur möglicherweise und nur ursachlich Seienden vom Wirklichen, Daseienden. Im zehnten werden eben so die Begriffe vom Einen und Vielen behandelt.

In den vier letztern Büchern kommt er dann auf seinen höheren Zweck der ersten Philosophie als Lehre von Gott. Sehen wir sie nach du Val's Anordnung durch, so werden wir im eilften von den sinnlich erkennbaren Wesen zur Frage nach dem übersinnlichen fortgeführt; da wird aber im eilften und zwölften Buch für das erste nur polemisch nachgewiesen, daß wir das übersinnliche Wesen durch die Vorstellung des Allgemeinen und die mathematischen Formen nicht erreichen. Endlich im dreizehnten und vierzehnten Buche kommt er auf seine eigne theologische Lehre, es enthält aber das dreizehnte Buch außer seinem zweiten Kapitel und das vierzehnte in den ersten fünf Kapiteln nur Wiederholungen aus dem vorigen und nur im übrigen das Neue und höhere.

Die Grundgedanken sind folgende. Die höchsten Gründe (αἴτιαι) sind die Wesen (οὐσίαι). Diese sind theils ὕλη, theils ὡς μόρφη (εἶδος). Aber die Substanzen ὡς ὕλη sind nur δυνάμει, die ὡς μόρφη sind allein ἐνεργείᾳ. Das erste muß nun ἐνεργείᾳ sein, denn das wirkliche ist nothwendig früher als das mögliche *). Allein alle sinnlich erkennbaren οὐσίαι ὡς μόρφη sind veränderlich, theils

*) l. 9. c. 8.

Digitized by Google

vergänglich, alle aber beweglich. Da nun alles veränderliche einen unveränderlichen Grund haben muß, so giebt es also ein unkörperliches Wesen, welches selbst unveränderlich Veränderungen bewirkt, ein ewiges, welches οὐσία καὶ ἐνέργεια ist *). Von diesem wird denn weiter gelehret, wie es die Ursach der Kreisbewegung des ewigen Himmels, das höchste Gute, die Vernunft, ein seliges Wesen, der einige Gott sei.

§. 78.

Die Vorlesungen über die Natur sind klarer und einfacher geordnet. Ihr Gegenstand ist eigentlich die Veränderung (κίνησις) nach allen ihren Arten. Doch wird in den ersten vier Büchern dafür vorläufig das allgemeinere besprochen. Im ersten Buche stellt er nur jene logischen Anfänge (ἀρχαὶ) Subject, Bejahung und Verneinung auf. Im zweiten faßt er den Begriff der φύσις, wie angegeben, und vergleicht damit die vier Arten der Gründe Masse, Gestalt, wirkende Ursach und Endursach **). Nach allen diesen soll der Physiker fragen, obgleich das unveränderliche erste bewegende und somit den Zweck zu erfragen nicht mehr der Physik selbst sondern der ersten Philosophie gehört. Indessen zeigt sich die Zweckmäßigkeit doch in der Natur; die Hyle bestimmt zwar nur die Nothwendigkeit, aber in den Gestalten (εἶδος) ordnet die Natur nach Zwe-

*) l. 12, c. 2. l. 14. c. 6.

**) Den vier Formen der Ursachen an sich (αἴτιον καθ' αὑτὸ) stellt er noch die zufälligen (αἴτιον κατὰ συμβεβηκός) an die Seite mit bloß logischer Unterscheidung. Wer z. B. ein Haus baut ist an sich ein Hausbauender, zufällig ein weißer oder ein musikalischer Mann. Die zufälligen Ursachen im Gebiet der Endursachen sind Glück (τύχη), im Gebiet der wirkenden Ursachen Zufall (τὸ αὐτόματον).

Digitized by Google

cken. Diese Wirksamkeit der Natur nach Zwecken ist jedoch so bestimmt, daß das Naturgesetz nur vorschreibt, was in der Regel erfolgt und meistentheils, nicht aber was mit unveränderlicher Nothwendigkeit erfolgen müsse. Denn äußere Ursachen können störend dazwischen wirken. So wie dem Menschen manches Kunstwerk verunglückt, geschieht es auch der Natur, wenn ihre zweckmäßige Wirksamkeit gestört wird, wie z. B. bei der Erzeugung der Mißgeburten.

Im dritten Buch giebt er die Erörterungen über das Unendliche (ἄπειρον), im vierten über den Raum, das Leere und die Zeit. Diese Erörterungen, so wie die des Stetigen in den ersten Kapiteln des sechsten Buches, sind mit großem Scharfsinn ausgeführt, besonders in der genau richtigen Behandlung des stetigen *). Dabei giebt er aber die metaphysischen Bestimmungen immer so hinzu, wie er sie zum Bau seiner vollendeten Weltkugel braucht.

Das Unendliche ist nicht ἐνεργείᾳ sondern nur δυνάμει, es ist weder οὐσία noch ἀρχή, sondern nur eine verneinende Beschaffenheit (στέρησις) des Stetigen. So sind die Körper ins unendliche theilbar, die Veränderung unendlich und deßhalb auch die Zeit. Aber das unendlich große nach der Zahl und der Zusammensetzung ist nur ein mathematischer Gedanke, dem nichts wirkliches entspricht. Denn das Ganze (πᾶν) und das Vollendete (τέλειον) kann nicht unendlich sein, dies widerspräche sich. Das Ganze der Körperwelt ist also vollendet und begrenzt. Wie könnte auch das Unendlichgroße eine Mitte haben? und muß nicht, was eine Mitte hat, auch ein äußerstes haben?

*) Merkwürdig ist es, daß diese so klare und ausgeführte Lehre, gegen welche keine atomistische Hypothese aufkommen kann, in der neueren Philosophie so wenig Eingang gefunden hat.

Digitized by Google

In ähnlicher Weise ist ferner der Raum und das Leere behandelt mit besonderer Rücksicht auf die begrenzte vollständige Weltkugel. Leeres läßt er gar nicht zu, wegen der Stetigkeit des Raumes und weil die Bewegung durch das Leere mit unendlicher Geschwindigkeit erfolgen müßte, welches unmöglich sei. Also auch außerhalb der Weltkugel ist kein Leeres. So muß also auch der Raum außerhalb der Weltkugel abgeleugnet werden. Dies geschieht ihm dadurch, daß, obwohl er τόπος als für sich seiend gesondert von den Körpern anerkennt, er ihn doch nur als Ort eines Körpers und nicht eigentlich als den Raum schlechthin (den er ganz ignorirt) erklärt. Τόπος ist die erste unveränderliche Grenze des umfassenden [1]). Darum sagt er, außer dem Himmel ist kein Ort; der Himmel selbst hat auch keinen Ort, sondern nur die einzelnen Körper im Himmel haben ihren Ort. Und dabei bleibt dann jene räthselhaft wunderbare Vorstellung von dem außerhalb des Himmels, von der wir später genauer sprechen.

In der Lehre von der Zeit ist wieder im Verhältniß zum Augenblick und zur Veränderung das Gesetz der Stetigkeit mit großer Schärfe richtig angewendet. Seine Ansicht von der Zeit selbst bleibt der platonischen sehr nahe und behält etwas eigen subjectives. Zeit ist nur in einem gegenseitigen Verhältniß mit der Veränderung; sie ist die Zahl der Veränderung nach dem früheren und späteren, erklärt er, nicht aber die Zahl, nach der wir zählen, sondern die gezählte [2]). Die Zeit ist also nur in und mit dem

1) l. 4. c. 6. τὸ τοῦ περιέχοντος πέρας ἀκίνητον πρῶτον, τοῦτ' ἔστιν ὁ τόπος.

2) l. 4. c. 10. χρόνος ἐστὶ ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον. — ὁ δὲ χρόνος ἐστὶ τὸ ἀριθμούμενον, οὐκ οὗ ἡ ἀριθμοῦμεν.

Digitized by Google

Himmel, und nicht ohne die Seele; aber außer dem Himmel, das ist ohne Zeit, ewig (ἀΐδιον). Die Zeit ist unendlich, unter den Veränderungen ist aber einzig die Kreisbewegung des Himmels unendlich; die Zeit also durch die Kreisbewegung des Himmels.

Der Anfang des dritten Buches und die vier letzten enthalten dann die Lehre von der Veränderung. Hier kommt also Aristoteles auf das alte Räthsel des Werdens im Verhältniß zu Sein und Nichtsein. Ihm hilft aber seine logische Methode leicht aus der Sache. Die Principien sind die Gegensätze (μορφὴ καὶ στέρησις). Jeder Gegenstand (ἕκαστον) unter einem Geschlechtsbegriff ist δυνάμει das Entgegengesetzte der Artunterschiede im Umfange dieses Begriffes; jederzeit aber ἐνεργείᾳ eines von diesen Entgegengesetzten. Darum erklärt er: da in jedem Geschlecht der Unterschied des δυνάμει und ἐντελεχείᾳ Sein bestimmt ist, so ist Veränderung die Verwirklichung des möglicherweise Seienden als solchen und der Arten der Veränderung sind so viele als der des Seins[1]). Erz z. B. ist möglicherweise eine Bildsäule, aber nicht das Erz als Erz, sondern als ein Gestaltbares, daher ist das Bildsäulewerden des Erzes keine Veränderung des Erzes, sondern eine des Gestaltbaren. Hingegen das Schwarzwerden des weißen ist eine Veränderung des weißen.

Jede Veränderung findet also nur statt aus etwas in etwas, nemlich aus dem Entgegengesetzten in ein Entgegengesetztes. So kann kein Wesen (οὐσία) verändert werden, denn dem Wesen giebt es kein Entgegengesetztes, son-

1) l. 2. c. 1. ὥστε κινήσεως καὶ μεταβολῆς ἐστιν εἴδη τοσαῦτα, ὅσα τοῦ ὄντος. Διῃρημένου δὲ καθ' ἕκαστον γένος τοῦ μὲν ἐντελεχείᾳ, τοῦ δὲ δυνάμει, ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἥ τοιοῦτον κίνησίς ἐστιν.

Digitized by Google

dern alle Veränderungen sind nur nach ihrer Kategorieen der Beschaffenheit, Größe oder des Ortes unmittelbar, denn die nach anderen sind nur abgeleitet *). Wenn aber unter der Subjectvorstellung (ὑποκείμενον) nicht nur Wesen sondern auch, was das Ding ist, verstanden wird, so giebt es auch noch die bloß logisch-sprachliche Unterscheidung, daß jede Veränderung entweder aus einem Subject in ein Subject, oder aus einem Nicht-Subject in ein Subject (Entstehen γένεσις), oder aus einem Subject in ein Nicht-Subject (Vergehen φθορά) erfolgen kann. Diese schickt er voraus **). Zusammengenommen sind ihm also vier Hauptarten der Veränderung bestimmt. Veränderung nach der Beschaffenheit (τοῦ ποιοῦ) ἀλλοίωσις, Anderswerden; der Größe (τοῦ ποσοῦ) Vermehrung und Verminderung (αὔξησις καὶ φθίσις); Entstehen und Vergehen (γένεσις καὶ φθορά); endlich Bewegung, Veränderung des Ortes (φορὰ, κίνησις κατὰ τόπον).

Alle diese Veränderungen erfolgen theils der Natur eines Wesens gemäß φύσει, theils durch eine fremde Kraft mit Gewalt. So entsteht und wächst der Mensch seiner Natur gemäß; hingegen die Bildsäule, das Haus entstehen mit Gewalt durch die ordnende Seele des Künstlers. Erde bewegt sich ihrer Natur nach nach unten und wird nur mit Gewalt in die Höhe gehoben; Feuer steigt seiner Natur nach in die Höhe und wird nur mit Gewalt abwärts geführt oder unten erhalten.

Ueber diesen Voraussetzungen bildet er nun den Schluß der Lehre, indem er die Bewegung für die erste und allein stetige unter allen Veränderungen erklärt, unter den Bewegungen aber die Kreisbewegung für die erste und allein

*) l. 5. c. 8.
**) l. 5. c. 2.

Digitized by Google

unendliche. Nun wird jedes Veränderte durch etwas verändert, keines verändert sich selbst, denn jedes veränderliche ist stetig zusammengesetzt und kann also nie als Ganzes sich selbst verändern *). Also muß die erste Veränderung ein unveränderliches erstes Veränderndes haben (πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον), und da die Kreisbewegung die erste Bewegung, die Kreisbewegung des obersten Himmels aber die erste und oberste Kreisbewegung und nur Eine ist, so ist Ein ewiges erstes unbewegliches bewegendes die Ursach der Kreisbewegung des obersten Himmels, und da der oberste Himmel sich am schnellsten bewegt, ist er diesem Bewegenden am nächsten. Diese erste Ursach aller Veränderung kann keine Größe haben, denn diese wäre entweder unendlich groß oder endlich. Aber das unendlich große ist unmöglich, und ein endliches kann keine unendliche Wirkung haben, die Bewegung des Himmels ist aber unendlich. Das erste Bewegende ist also ohne Theile und ohne Größe **).

§. 79.

So steht die Ableitung dieser Lehren in den metaphysischen und physischen Büchern.

Nun will ich versuchen die ganze religionsphilosophische Weltansicht des Aristoteles im Zusammenhang zu schildern. Wir werden dafür erstens einen metaphysischen, zweitens einen physischen Eingang suchen müssen, und dann die Ergebnisse von beiden Seiten mit einander zu verbinden haben.

---

*) besonders l. 8. c. 6.

**) l. 8. c. 15. in fine φανερὸν τοίνυν ὅτι ἀδιαίρετόν ἐστι καὶ ἀμερὲς, καὶ οὐδὲν ἔχον μέγεθος (sc. τὸ πρῶτον κινοῦν).

Digitized by Google

1) Aristoteles setzt nach sprachlich-logischer Bestimmung drei Arten der Wesen neben einander: Masse, Gestalt und das Gestaltete, z. B. Silber, die Bildsäule, die silberne Bildsäule. Die wirklichen einzelnen Gegenstände der Körperwelt, Menschen, Thiere, Pflanzen, Berge, Gestirne sind aber Wesen der dritten Art, gestaltete einzelne Dinge. Masse ist nicht für sich (οὐ χωριστὸν), sondern nur mit Beschaffenheiten und unter einer bestimmten Gestalt. Die Masse für sich ist nur οὐσία δυνάμει, ein bloßes Substrat der Möglichkeit, die Gestalt ist allein ἐνεργείᾳ, der Wirklichkeit nach, οὐσία ἐντελέχεια. So sind also alle wirklichen Wesen Entelechien [1]). Massen sind nur unter den Bedingungen der Nothwendigkeit, Entelechien nach Zwecken vorhanden.

Die Gestalt eines Kunstwerkes ist freilich nicht nach natürlicher Nothwendigkeit ein Wesen, sondern nur durch fremde Gewalt einer andern formenden Seele. Aber Seelen sind die Entelechien in einem natürlichen lebensfähigen Körper [2]). Alles wirkliche Wesen in der Körperwelt ist

---

1) Zum Beispiel Phys. l. 2. c. 9. Metaph. l. 7. c. 3. τὸ δ' ὑποκείμενόν ἐστι, καθ' οὗ τὰ ἄλλα λέγεται, ἐκεῖνο δὲ αὐτὸ μηκέτι κατ' ἄλλον. — μάλιστα δὲ δοκεῖ εἶναι οὐσία τὸ ὑποκείμενον πρῶτον, τοσοῦτον δὲ τρόπον μέν τινα ἡ ὕλη λέγεται· ἄλλον δὲ τρόπον ἡ μορφή· τρίτον δὲ τὸ ἐκ τούτων· λέγω δὲ τὴν μὲν ὕλην οἷον τὸν χαλκόν· τὴν δὲ μορφὴν τὸ σχῆμα τῆς ἰδέας· τὸ δ' ἐκ τούτων τὸν ἀνδριάντα τὸ συνόλον.

de anima l. 2. c. 1. λέγομεν δὴ γένος ἓν τε τῶν ὄντων τὴν οὐσίαν. ταύτης δὲ τὸ μὲν ὡς ὕλην, ὃ καθ' αὐτὸ μὲν οὐκ ἔστι τόδε τί, ἕτερον δὲ μορφὴν καὶ εἶδος, καθ' ἣν ἤδη λέγεται τόδε τι, καὶ τρίτον τὸ ἐκ τούτων. ἔστι δὲ ἡ μὲν ὕλη δύναμις· τὸ δὲ εἶδος ἐντελέχεια.

2) de anima l. 2. c. 1. ψυχὴ ἄστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος.

Digitized by Google

also Entelechie und als Entelechie eines natürlichen Körpers Seele [1]) oder mehr als Seele.

Alles was ist, ist eigentlich Seele *), auch die Zeit ist nur die Zahl der Veränderung und kann nur durch die Seele sein **). Hier ist aus der Lehre von der Entelechie klar, wie dem Aristoteles alles Wirkliche eigentlich Seele sein muß, aber ein dunkler Hintergrund bleibt in seiner Lehre bei der Verbindung dieses Gedankens mit dem erkennenden Geist, wenn er sagt: für den νοῦς ist Denken und Gedachtwerden dasselbe [2]); die Wissenschaft ist auf gewisse Weise das gewußte [3]); der Geist ist der Form nach alles, er ist die Form der Form, der Begriff der Begriffe [4]).

Denn bei diesen Aussprüchen bleibt er stehen, ohne ihnen eine weitere Bedeutung oder Ausführung zugeben.

Diese ganze körperliche Weltansicht des Aristoteles vom natürlichen, und der οὐσία μόρφη als Entelechie und Seele ist von der anschaulichen Seite leicht zu fassen,

---

1) de anima l. 2. c. 2. διὸ καὶ τὰ φυόμενα πάντα δοκεῖ ζῆν.

*) de anima l. 3. c. 9. ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστι πάντα.

**) Phys. l. 4. c. 20.

2) de an. l. 3. c. 5. καὶ αὐτὸς δὲ (ὁ νοῦς) νοητὸς ἐστιν ὥσπερ τὰ νοητά. ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτό ἐστι τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον· ἡ γὰρ ἐπιστήμη ἡ θεωρητικὴ καὶ τὸ ἐπιστητὸν τὸ αὐτό ἐστι.

3) l. c. c. 9. ἔστι δ' ἡ ἐπιστήμη μὲν τὰ ἐπιστητά πως· ἡ δ' αἴσθησις τὰ αἰσθητά.

4) eod. l. καὶ ὁ νοῦς δὲ εἴδει εἰδῶν· καὶ ἡ αἴσθησις εἶδος αἰσθητῶν.

c. 5. καὶ εὖ δὲ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν, πλὴν ὅτι οὔτε ὅλη, ἀλλ' ἡ νοητική, οὔτε ἐντελεχείᾳ, ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἴδη.

Digitized by Google

von der Seite der Abstractionen aber eigentlich das Räthsel der Aristotelischen Metaphysik.

Von der anschaulichen Seite findet man leicht, daß da den Alten alle himmlischen Bewegungen zum Lebendigen und Guten gehören, auch dem Aristoteles das Gute, der Zweck (οὗ ἕνεκα) das herrschende in der Natur sein mußte. Die ganze Natur wird aufgefaßt von der Seite ihrer lebendigen Gestaltungen und deren Gesetze werden für die herrschenden erklärt. Die Nothwendigkeit beherrscht nur die ὕλη, und diese ist nur durch die Wirksamkeit nach Zwecken und um deren willen vorhanden *). So wird die ganze Natur nach dem ursprünglich Lebendigen aufgefaßt und die Gestalt, also die gestaltende Seele, wird in ihr das Wirkliche.

Dieses nun aber abstract aufgefaßt führt das Räthsel des selbstständigen Seins der Gestalten als des wirklichen herbei, wogegen die Masse nur möglicherweise sei, und dies wird die künstliche Auffassungsweise, nach welcher er, wie Platon, das wahrhaft (ἐνεργείᾳ) vorhandene von der Masse befreit und es doch im Raume und vor der sinnlichen Anschauung gegen Platon festhält.

Die höchste Anwendung erhalten diese Abstractionen bei der Bestimmung der Idee der Gottheit als der einfachen sich in Ewigkeit unveränderlich selbstbewußten Vernunft (αὐτὴ αὐτῆς ἡ νόησις τὸν ἅπαντα αἰῶνα), dem Gedanken des Gedankens als dem höchsten Gut **).

2) Die Seele ist nicht getrennt vom Körper, so wenig als die Bildsäule ohne das Silber. Die Seele existirt überhaupt nicht getrennt vom Körper, aber es kann wohl

*) phys. l. 2. in fine.

**) Met. l. 14. du Val. c. 9.

Digitized by Google

Theile derselben geben, welche vom Körper unabhängig sind *). Nun sind in der Seele die Vermögen des Wachsthums, der Ernährung, der Empfindung, der Begierde, der willkührlichen Bewegung und des Verstandes, welche sich alle in der Menschenseele vereinigt finden. Unter diesen ist das letzte der denkende Geist, νοῦς, das höchste. Dieser existirt unabhängig von der Masse (ἄνευ ὕλης), er ist unkörperlich (ἀσώματος), für ihn ist das denkende (νοοῦν) und das Gedachte (νοούμενον) dasselbe, er ist in seiner Reinheit unsterblich und ewig, während die Empfindung und die Phantasie nebst der Erinnerung, welche dem leidenden Verstand (νοῦς παθητικός) gehören, nur mit dem Körper bestehen **).

Diese Lehre vom νοῦς ist physisch genommen also ganz Wiederholung der Lehre des Anaxagoras, aber religionsphilosophisch hat sie offenbar ganz die Bedeutung der Platonischen Lehre. Auch bei Platon war ja νοῦς oder das λογιστικὸν der Seele allein das ewige und unsterbliche, während die unteren Vermögen der Seele nur zu ihrer sinnlichen Beschränkung gehören. Aber allerdings ist dieser Unterschied bei der mythischen Ausführung des Platon leichter klar fest zu halten als bei Aristoteles, bei welchem seine Vorstellung von dem höheren ewigen Wesen außer dem Himmel viel dunkler ist. Indessen bleibt er dem Grundgedanken nach bei Platon auch in der Lehre von der Seligkeit und Unsterblichkeit des menschlichen Geistes. Nur der reine denkende Geist, der nur in der Beschauung (ἐνέργεια θεωρητική) leben soll, ist unsterblich. Von der sinnlichen Abhängigkeit soll sich daher der Mensch schon im

*) de anima l. 2. c. 1.

**) de anima l. 3. c. 5. 6.

Digitized by Google

Todesleben zu befreien suchen *). Auch da der Geist als νοῦς οὐσία ἐντελέχεια ist, so ist er das Wesen in der einzelnen Seele, und so die persönliche Unsterblichkeit des menschlichen Geistes vorausgesetzt.

Dabei sehen wir aber leicht, wie in seiner Schule abweichende Meinungen vorkommen mußten, so wie sie später Alexander von Aphrodisias für die Sterblichkeit der Seele ausbildete, indem er die Seele nur als Gestalt (εἶδος τι τοῦ σώματος ὀργανικοῦ) betrachtete und ihre Wesenheit im νοῦς nicht beachtete.

8) Von der physischen Seite müssen wir zuerst zusehen, wie Aristoteles seinen Himmel aufbaut.

Die erste und das Princip aller Veränderungen ist die Bewegung. Es giebt aber nur drei natürlich einfache Arten der Bewegung, die zur Mitte, die von der Mitte, die um die Mitte. Was nun eine Mitte hat, muß auch ein Aeußerstes haben und begrenzt sein, darum sind die ersten beiden Bewegungen begrenzt, nur die dritte die Kreisbewegung kann sich immer fortsetzen, ohne Anfang und Ende bestehen. Es giebt also nur drei Elemente (στοιχεῖα), das schwere Erde, das leichte Feuer und das der Kreisbewegung Aether **). Die schweren und leichten, welche von Natur eine endliche und begrenzte Bewegung haben, sind daher veränderlich, wandelbar, sie können in einander übergehen, und darum muß es noch zwei vermittelnde zwischen ihnen geben. So sind der schweren und leichten Elemente vollständig vier: Erde schwer, trocken und kalt; das Wasser schwer, feucht und kalt; die Luft leicht, feucht und warm; das Feuer leicht, trocken und warm ***).

*) Eth. Nic. l. 10. c. 7.
**) de Coelo l. 1. c. 8.
***) de gen. et corr. l. 2. c. 2. 3.

Digitized by Google

Der Aether, das Element der Kreisbewegung ist hingegen unwandelbar, ewig, das Element der Kreisbewegung des Himmels und der Belebung. Durch den Aether besteht also der ewige Kreislauf des Himmels, unter diesem ist aber das Gebiet der wandelbaren Elemente. Da sich die Erde ihrer Natur nach nach der Mitte bewegt, so kann sie in dieser Mitte ruhen und muß in ihr ruhen. Sie bildet daher in der Mitte eine Kugel, welche kleiner ist als mancher andere Stern, und daß sie ruht ersehen wir auch aus der Beobachtung. Da Aristoteles nemlich die Relativität der Bewegung noch nicht einsah, widerlegt er die Allendrehung der Erde schon damit, daß ja ein Vogel das Nest, von dem er aufflog, nicht wieder finden könne, wenn die Erde so schnell unter ihm wegginge. Ueber der Erde bildet dann das Wasser das Meer, darüber die Luft den Luftkreis, darüber das Feuer den Feuerkreis. Diese nun stehen durch die dampfartige (ἀτμοειδὴς) feuchte und die hauchartige (πνευματοειδὴς) trockne Verdunstung *) und deren Niederschlag in gegenseitigen Umwandlungen, durch welche alle Veränderungen der leblosen Natur bestehen. Die der belebten aber geschehen durch den Aether und die Seele.

So ist der Himmel eine umkreisende Kugel, ein begrenztes vollendetes Ganzes; er ist ewig, unveränderlich und Einer; er ist das All der Dinge, außer ihm ist kein Körper, kein Ort, keine Zeit.

Durch die Kreisbewegung ist der Himmel nemlich nothwendig eine Kugel und ein begrenztes Ganzes, denn ein in Kreisbewegung begriffenes kann nicht unendlich sein, weil sonst die äußersten Theile einen unendlichen Raum in endlicher Zeit beschreiben müßten, welches unmöglich ist. Er ist ewig unveränderlich wie der Aether, aus dem er be-

*) Meteorol. l. 1. c. 4.

Digitized by Google

steht. Es ist nur ein Himmel und dieser das All, denn der Gestalt nach könnte es wohl viele Himmel geben, wie viele Menschen, viele Stumpfnasen, wenn nun aber alles Fleisch der Welt auf die Bildung einer Stumpfnase verwendet wäre, so könnte es doch keine zweite geben, so eben auch mit dem Himmel. In ihm ist alle Materie verbunden, daher kann es keinen zweiten geben. Außer ihm ist also keine Materie, aber ohne Materie keine Bewegung, also ist außer ihm auch keine Bewegung, folglich keine Zeit, welche die Zahl der Bewegung ist, und da es kein Leeres giebt, folglich auch kein Ort.

4) Die höchste und erste aller Bewegungen, von der jede andere abhängt, durch die jede andere bestimmt wird, ist also die tägliche Kreisbewegung des Weltalls, zunächst des Fixsternhimmels, welche alle andern Gestirne mit sich fortführt. Diese Bewegung des Himmels ist anfangslos und endlos. Aber alles, was bewegt ist, muß eine Ursach seiner Bewegung haben. Folglich hat die eine unveränderliche und ewige Bewegung des Himmels eine einfache und ewige Ursach, welche selbst unkörperlich und unveränderlich sein muß. Diese ist die Gottheit, ein unkörperliches Wesen, welches als οὐσία καὶ ἐνέργεια ewig ohne Theil und Größe die erste Ursach aller Veränderungen und zwar diese als die erste Ursach der Kreisbewegung des Fixsternhimmels ist.

Unter dem höchsten Himmel sind die Sphären der Planeten, der unteren Gestirne. Die Sterne ruhen an ihren Sphären *), aber jeder Umschwung einer Sphäre hat eine ewige, unkörperliche, größenlose, göttliche Ursache **).

*) de Coelo l. 2. c. 8.
**) Metaph. l. 14. du Val. c. 8.

Digitized by Google

Gott, die erste unveränderliche Ursach aller Bewegungen ist aber nicht die Seele des Himmels. Seelen sind auch unkörperliche Ursachen der Bewegung, aber wie die der Thiere und der unteren Gestirne, die eigenthümliche Bewegungen haben, Entelechien eines Körpers und zum Theil von ihm abhängig. Gott aber ist vom körperlichen ganz unabhängig, ohne Schlaf und Erholung, ohne Sinn und Phantasie einzig νοῦς.

Gott ist also der höchste vernünftige Geist, der eine Herr der Welt, das ewig selige außerweltliche Wesen, welches nur in der Beschauung (ἐνέργεια θεωρητική) lebt, sich selbst schauend, das Denken des Denkens (νόησις νοήσεως), wie aber dieses, das vermag der Mensch nicht auszudenken. Gott ist also die höchste wirkende Ursache und zugleich die höchste Endursache; er ist die wirkende Ursache aller Bewegung, aber als solche auch die höchste alles nach Zwecken ordnende Vernunft. Gott ist das vollendete höchste Gut.

Nun fragt er im Buch 14. du Val. der Metaphysik Kapitel sieben, wie kann nun Gott bewegend wirken, ohne selbst in Bewegung zu sein? und giebt die Antwort, nur durch die Vernunft und ihren Gedanken. Das Schöne als Gegenstand der Begierde ist allein von der Art, daß es bewegend einwirkt, ohne selbst bewegt zu werden. Das Schöne, das heißt das in sich Gute, ist das einzige, welches, indem es Liebe zu sich in einem andern Geiste weckt, Bewegung bewirkt, ohne selbst bewegt zu werden. So können wir die Ansicht des Aristoteles aussprechen. Gott ist also die ewige Schönheit in ewiger Ruhe, und die Welt besteht wahrhaft nur in der Liebe jedes Geistes zur ewigen Schönheit, welche nur dadurch rein befriedigt werden kann, daß der Geist zu der höchsten Eudaimonia in der gottähnlichen Beschauung gelangt.

Digitized by Google

Diese Herrschaft des Guten waltet dann auch durch alle Gebiete des Lebens in der Natur und am Himmel. Gott und die Natur bilden alles nach Zwecken, auch die tägliche Kreisbewegung des Himmels entspricht diesem, weil ihre Richtung die beste ist. Jedem lebendigen Wesen gelten nemlich die drei Gegensätze der Richtung, oben und unten, vorn und hinten, rechts und links. Nun ist der Himmel lebendig, also gelten auch für ihn diese Gegensätze. Da er sich nun im Kreise bewegt, so bestimmt die Axe, die bei dieser Bewegung ruht, sein oben und unten. Aber rechts ist der Aufgang und woher die Bewegung kommt, also ist Süd oben, der Morgen rechts und wir wohnen unten links. Nun ist aber oben edler als unten, vorne edler als hinten, darum bewegt sich der Himmel nach dem edleren, vom Aufgang aufwärts und nach vorn *).

Gewiß ist diese psychische Deutung des κινοῦν ἀκίνητον höchst interessant. Aber die Erhebung der Idee über die Erscheinung fehlt dem Aristoteles, und darum bleibt diese Gleichstellung des Geisteslebens mit der Kreisbewegung ein trockner unbefriedigender Gedanke.

Das befremdende dieser Vorstellung zeigt sich besonders bei der wunderbaren Ausführung seiner Vorstellung von dem außerweltlich vorhandenen. Jenes ewige einfache Wesen ohne Theil und Größe, welches die höchste Vernunft ist, kann doch unmöglich im Raum ausgebreitet gedacht werden, und doch sagt Aristoteles bestimmt, der erste Beweger müsse entweder in der Mitte oder im Umfange des Himmels sein, da aber der letzte sich am schnellsten bewege, sei er diesem am nächsten **). Und dann an anderer Stelle setzt er über die Grenze des Himmels hinaus, wo

*) de Coelo l. 2. c. 2. und 5.
**) Phys. l. 8. c. ult.

Digitized by Google

wo keine Materie, keine Bewegung, kein Raum, keine Zeit mehr ist, doch ein Dort (ἐκεῖ) des Göttlichen der ewig seligen Ruhe *). Nach diesen Stellen haben ihm Cicero (de nat. deorum I. c. 18.) und Sextus Empirikus (pyrrh. hypotyp. 3. c. 24. 218.) ganz gegründete Vorwürfe gemacht, denn wenn Aristoteles auch nicht sagt, daß Gott die Grenze des Himmels sei, wie Sextus behauptet, daß er sage, so läßt er die Gottheit doch in ihr leben. Dieses todte und ungenügende behält des Aristoteles höhere Weltansicht unvermeidlich, weil in dem, was wir von ihm lesen, die belebende religiöse Idee von der absolut freien menschlichen Geisteskraft und dem religiösen Schuldgefühl des Menschen fehlt, welches Platon mit den andern aus den positiven Religionsansichten in den Mythen der Seelenwanderung mit aufgenommen hatte.

Der Weltansicht nach lehrt Aristoteles vollkommen richtig, in der Welt giebt es kein Princip des Bösen. Diejenigen irren, welche meinen, daß die Hyle ein Princip des Bösen sei, denn das Böse ist im Gegensatz gegen das Gute, aber Gegensätze giebt es nur an der Hyle als ihre verschiedenen Beschaffenheiten, hingegen der Hyle selbst ist nichts entgegengesetzt, denn sie ist nur οὐσία δύναμις und nicht τόδε τι. Noch viel weniger aber kann das erste, das Gute, die Gottheit einen Gegensatz haben. In der Welt des ewig unveränderlichen ist also kein Gegensatz des Guten, kein Böses **).

Böses dem Guten gegenüber ist nur in den Gegensätzen der veränderlichen Welt; das Böse ist nur die στέρη-

*) de Coelo l. 1. c. 9.

**) Metaph. l. 14. du Val. c. ult.

[illegible] (Bemühung) des Guten*). So kommt ihm also in der praktischen Philosophie nur für das Erdenleben des Menschen das Böse in Gegensatz mit der Tugend und dem Guten. Aber dieses steht dem Aristoteles nicht mit den höheren Ansichten in Verbindung, da das Unsterbliche nur im reinen νοῦς lebt, alle Unvollkommenheiten des Willens und alle Gegensätze der Begierden dagegen nur durch den sterblichen Theil der Seele in Sinn und Phantasie gegründet sind.

Dieser Theil der aristotelischen Religionsphilosophie hat keine positive Religion festhalten können oder mögen. Er ist aber in des Aristoteles Lehre ganz consequent. Der Weisheit, sagt er, gehört das ewig wahre und unveränderliche, daher hat nur der betrachtende erkennende Theil der Seele Antheil an der Unsterblichkeit; der kunstfertige und der handelnde Verstand (ποίησις καὶ πρᾶξις) gehören hingegen nur dem Wandelbaren; Götter sind weder tapfer, noch mäßig, noch gerecht, sondern nur weise. Aber hier liegt der große Fehler, daß er die freie Willenskraft nicht als die höchste Kraft im menschlichen Geiste anerkannt hat und also die lebendigsten religiösen Ueberzeugungen philosophisch nicht zu finden vermochte.

So einseitig nun hier die aristotelische Lehre bleibt, steht ihr Gedanke mit einer gewissen Folgerichtigkeit da auch im Hintergrund des platonischen Ideals vom Philosophen und am Ende hinter jeder Religionsphilosophie, welche anstatt der Reinheit des Herzens dem Menschen [illegible] Ideal der Weisheit vorhält und den Guten nur in d[illegible] wissenschaftlich Gebildeten finden will. So bleiben [illegible] Stichworte dieser Lehre stehen bis in die θεωρία der [illegible] platoniker hinüber und mit dieser weiter fort.

---

*) Phys. l. 1. c. 10. du Val.

5. Augenscheinlich ist des Aristoteles physikalische Weltansicht noch einseitiger und unrichtiger als die religionsphilosophische. Aber es wäre unrecht hier dagegen zu streiten. Dem Aristoteles erkennen wir vielmehr nur den Scharfsinn an, mit welchem er das ganze Gemälde ausgeführt hat. Der Grundfehler ist ein unvermeidlich noch lange stehen bleibender der ganzen wissenschaftlichen Ansicht überhaupt und besonders der astronomischen. Hier begeht Aristoteles keinen ihm eigenthümlichen und keinen unmittelbar philosophischen Fehler. Diese Mängel zu besprechen ist erst weit später an der rechten Stelle. Dem Aristoteles wäre hier nur vorzuwerfen, daß er sich durch seine Hypothese vom kreislaufenden Aether zu jenen Sphären des Parmenides und Empedokles hat zurückführen lassen, anstatt mit Anaxagoras durch freie Schwungbewegung zu erklären. Doch auch dies blieb ihm gleichsam Bedürfniß, um die scharfbegrenzte Himmelskugel zu erhalten.

Von dem Ausbau der Aetherwelt des Aristoteles haben wir weniger als bei Platon zu erzählen, weil wir keine mathematische Ausführung desselben besitzen. Nur im vierzehnten Buch der Metaphysik im achten Kapitel spricht er etwas genauer von den Sphären der Planeten. Die Gestirne sind an den Sphären befestigt, die Sphären und ihre Bewegungen sind um der göttlichen Körper, um der Gestirne willen. Jede der himmlischen Bewegungen aber hat ein unvergängliches einfaches Wesen, also eine höhere göttliche Seele zur Ursach. Für die Sphären selbst führt er die Hypothesen des Eudoxos und Kallippos an, welche aber nicht genau zu erklären sind, da diese weder die eccentrischen Kreise noch die Epikykeln des Apollonios von Perga kannten, nach denen uns Ptolemaios die Erklärungen aufbehalten hat. Eudoxos

erklärt die Bewegung jedes Planeten für sich; Kallipos hingegen läßt die Bewegungen der Sphären der verschiedenen Planeten auf einander einwirken, und braucht also neben den führenden Sphären noch rückwirkende (ομαλιας ανελιττουσας), wodurch jeder vom andern wieder unabhängig wird.

Je näher dem höchsten Sternhimmel, desto langsamer sind die rückgängigen Bewegungen der Planeten, weil über der Schwung der täglichen Bewegungen am meisten hindert *). Alles im Kreislauf erfolgende Entstehen und Vergehen in der Welt ist durch den Kreislauf der Sphären bestimmt und bewirkt, wie in Tageszeiten und Jahrszeiten so durch die ganze Natur **).

Darin liegt also die Unterlage jener Vorstellung vom Weltall, wo unter dem überhimmlisch göttlichen die Beherrscher der Planetensphären stehen, so daß jeder höhere eine Herrschaft über die niederen führt.

Dieses physische Weltgemälde des Aristoteles ist den Hauptzügen nach stehen geblieben, bis der Einfluß von Kopernikus neuen Lehren die neue Wissenschaft gestaltete. Nur das feinere seiner Vorstellung vom Aether als fünften Elemente scheint in seiner Schule nicht genau festgehalten worden zu seyn. Theophrastos scheint schon jenseits des Fixsternhimmels ähnlich wie Philolaos wieder ein oberes Feuer (das Empyreum der späteren) vorausgesetzt, indem er die Wachsträße für die Fuge erklärt haben soll, an der die beiden Hemisphären des Himmels zusammengesetzt seien, und wo das obere Licht durchschimmere ***). In den eigentlich philosophischen Specu-

*) de Coelo l. 2. c. 10.

**) de gen. et corrupt. l. 2. c. 10.

***) Macrob. somn. Scip. l. 15.

lativen Lehren. So gab uns aber Aristoteles die scharf gezeichnete Grundlage der philosophischen Abstractionen für Psychologie, Logik und Metaphysik, wie sie stets stehen bleiben werden. In der Psychologie sind die Schranken seiner Ausbildung leicht zu bezeichnen. In den Büchern von der Seele hat er nur die Sinne genauer beschrieben und dann bloß Einbildungskraft (φαντασία) und Denkvermögen daneben gestellt. Ueber das Denken folgen nun anderwärts die Ausführungen, aber für die Einbildungskraft hat er nur in der kleinen Schrift von Gedächtniß und Erinnerung trocken die Form des Gesetzes der Association angegeben ohne Ausführungen. Daher kam es bei der stufenweis weitern Ausbildung der Geisteslehre bis in die neue Zeit vorzüglich darauf an, die Erklärungen unter den Gesetzen der Association genauer und ausführlicher zu geben.

In keinem Theil zeigt sich der Gedankengang des Erfinders deutlicher als in den rein logischen Lehren. Hier ist auch durch die vollständige Entwickelung der kategorischen Urtheils- und Schlußformen und ihre Zurückweisung auf die Grundsätze die logische Abstraction so vollständig ausgebildet, daß die folgende Zeit verhältnißmäßig nur weniges neue hinzuzugeben hatte.

Aehnlich müssen wir auch über die Abstractionen der speculativen Metaphysik urtheilen. Wenn schon ohne Princip sind doch epagogisch die ontologischen Prädicate mit großer Schärfe und Vollständigkeit gefaßt nach den vier Arten der Gründe und den Verhältnissen von Wesen und Eigenschaft. Allein für die Anwendung bleibt dieser ganzen speculativen Dialektik ungeachtet der Schärfe und Vollständigkeit ihrer Begriffe die gerügte Einseitigkeit. Nur die systematischen Formen des Syllogismus und der Definition sind wirklich entwickelt für die progressiven syn-

Digitized by Google

That entscheidet. Nur das mit tugendhaften Thaten erfüllte Leben enthält diese εὐπραξία.

Hier hat er die Grundbegriffe scharf bestimmt. Er unterscheidet genau das nützliche vom an sich guten. Nur das letzte giebt den Zweck und entscheidet. Dieses an sich gute ist aber nicht in dem körperlichen Leben der Seele in Wachsthum und Ernährung, nicht in Empfindung und sinnlicher Begierde, sondern nur im verständigen thätigen Leben (πρακτικὴ τις τοῦ λόγον ἔχοντος), und somit im tugendhaft handeln als dem Schönen. Denn Schön ist, was um sein selbst willen begehrt wird und darum wohlgefällt, oder das, was, weil es gut ist, Vergnügen gewährt als das Gute. Ist aber dies das Schöne, so ist nothwendig die Tugend schön, denn weil sie gut ist, gefällt sie *). Doch ist noch mehr als die Tugend selbst, der Zweck der Tugend das Schöne; Tugend macht sich das Schöne zum Zweck und die That ist besser als das bloße Vermögen **). Tugendhaft handeln ist das Schönste und Beste. Dieses bedarf des äußeren Glückes und führt das Vergnügen von selbst mit sich. So besteht in der Verbindung dieser Lebensverhältnisse im tugendhaft thätigen Leben die Eudaimonia.

So stellt Aristoteles diese Lehre dem unbestimmteren Spruch des Platon von der einen Idee des Guten

---

*) Rhet. l. 1. c. 9. καλὸν μὲν οὖν ἐστιν, ὃ ἂν δι' αὑτὸ αἱρετὸν ὂν ἐπαινετὸν ᾖ ἢ ὃ ἂν ἀγαθὸν ὂν ἡδὺ ᾖ, ὅτι ἀγαθόν. εἰ δὲ τοῦτό ἐστι τὸ καλὸν, ἀνάγκη τὴν ἀρετὴν καλὸν εἶναι. ἀγαθὸν γὰρ ὄν, ἐπαινετόν ἐστιν. —

**) Magn. mor. l. 1. c. 20. τῆς δὲ ἀρετῆς ἔστι τέλος τὸ καλόν. τούτου ἄρα ἐστὶν ἡ ἀρετὴ στοχαστικὴ μᾶλλον, ἢ ἐξ ὧν ἔσται. — τῆς ἀρετῆς παντελῶς τοῦτ' ἔστι, τὸ καλὸν προθέσθαι. — ἀλλὰ καὶ νῦν φαμὲν τοῦτο, ὁμοίως τὴν ἐνέργειαν τῆς ἕξεως βελτίω εἶναι.

Digitized by Google

entgegen und verbessert vorzüglich das römische und das spätere stoische Ideal des Weisen, indem er zeigt, daß für ein schönes menschliches Leben nicht nur die Kraft genüge, sondern die That entscheide. Mit dieser Lehre, daß im vollendet Guten der Tugend noch ein Zweck gesetzt sei für die ausführende That als das eigentlich Schöne näherte sich Aristoteles der Entdeckung des allgemeinen Mangels in der griechischen Ethik, daß man wohl die Ideale der Tugend erkannte, aber nicht den wahren Gegenstand der Achtung und der nothwendigen Pflichtgebote. Aber weil er demungeachtet den Fehler nicht erkannte, so begeht er ihn nur um so bestimmter.

Dieser Fehler läßt erstens die ganze Lehre nur nach den Idealen des Charakters, das heißt nach den Cardinaltugenden disponiren und schiebt dann ohne ein bestimmtes Princip den Gehalt der Pflichtenlehre nur zwischen diese Ideale ein, wodurch zum Beispiel aus der Lehre von der Weisheit fremdartig eine Lehre von den Erkenntnißvermögen, aus der Lehre von der Reinheit des Herzens eine Rechtslehre wird. Aber eben dieser letzteren fehlt dann der Wiederhalt eines nothwendigen Gebotes.

§. 81.

In der Lehre von den Tugenden bleibt Aristoteles ganz bei der Ansicht Platon's, so wie diese in der Politeia gegeben ist. Das Ziel der Tugend ist die unteren Vermögen der Seele der Herrschaft des Verstandes zu unterwerfen und so die Begierden auszubilden. Aristoteles aber geht in der Selbstbeobachtung und in der Bestimmung der Begriffe viel weiter *).

*) Vergleiche meine Beiträge zur Geschichte der Phil. Heft 1. S. 137 u. f.

Digitized by Google

1) Die Tugend ist nicht Gemüthsbewegung oder Leidenschaft (πάθος), auch nicht bloße Naturanlage der Seele (δύναμις), sondern eine erworbene aber bleibende Fertigkeit der Seele (ἕξις). Nemlich die lobenswerthen unter diesen Fertigkeiten sind die Tugenden (τῶν ἕξεων δὲ τὰς ἐπαινετὰς ἀρετὰς λέγομεν).

2) Nach der Natur der Seele theilt er die Tugenden in Sittentugenden (ἀρετὴ ἠθική) und dianoetische Tugenden (ἀρετὴ διανοητική). Die Sittentugenden sind diejenigen, in denen die unteren Vermögen der Seele dem Verstand unterworfen sind, die dianoetischen aber die Tugenden des Verstandes selbst. Zur Sittentugend gehören Tapferkeit, Mäßigung und Gerechtigkeit, die dianoetischen sind die Tugenden der Erkenntniß, der Weisheit, der ächten Klugheit (φρόνησις).

Nie kann Sittentugend ohne dianoetische Tugend sein und für den Menschen ist auch die dianoetische Tugend immer mit Sittentugend verbunden. Für sich betrachtet ist aber die Tugend des Verstandes die höhere. Dies führt er so weit aus, daß er lehrt, wie Götter weder tapfer noch mäßig noch gerecht handeln können, sondern allein weise leben. Daher ist das der Wahrheit geweihte betrachtende Leben auch menschlich das höchste, welches ihm die vollkommene Seligkeit gewährt, indem es ihm nur durch das Göttliche in ihm, durch den νοῦς zu Theil wird *).

3) Die Tugenden des Verstandes werden durch Unterweisung und Belehrung ausgebildet, die Sittentugenden durch thätige Uebung, Gewöhnung, Erziehung.

Diese Wahrheit handhabt er mit großer Sicherheit um Selbstbeherrschung noch von Tugend zu unterscheiden und das Vergnügen (ἡδονή) in richtiges Verhältniß zu ihr

*) Eth. Nic. l. 10. c. 7.

Digitized by Google

zu stellen, so wie er dies im siebenten Buch der Nikomachischen Ethik entwickelt, nachdem er im Verlauf des dritten die Tapferkeit, im vierten die zur σωφροσύνη gehörenden Tugenden, im fünften die der Gerechtigkeit und im sechsten die dianoetischen beschrieben hat. Tugend ist nemlich eine dem Menschen durch Gewöhnung zu eigen gewordene bleibende Fertigkeit, so daß die Ausbildung des Menschen erst dann vollendet ist, wenn er das Gute gern thut, wenn er das Gute liebt durch die Tugend in ihm. Dem Guten kommt also das Vergnügen nicht als ein neuer Bestandtheil zur That hinzu, sondern wie die Schönheit zur Blume. Dem Guten ist das Vergnügen kein besonderer Zweck neben der tugendhaften Handlung, sondern nur in und mit ihr. Wo aber die tugendhafte Ausbildung eines Menschen noch nicht ihre Vollendung erreicht hat, da bedarf er noch der Selbstbeherrschung zum Kampfe gegen schlechte Begierden, welches in thätiger Weise ihm die ἐγκράτεια, und leidend im Ertragen des Uebels die Geduld ist.

4) Aber keine Tugend ist nur Erfolg der Gewohnheit oder einer Naturanlage, sondern jede muß ein Werk des richtigen Verstandes (λόγος ὀρθὸς) sein. Es kann wohl jemand durch Temperament, Naturanlage oder Gewöhnung tapfer, mäßig, von sanften Sitten sein, darin hat er aber nur eine glückliche Anlage, eine Temperamentstugend, ἀρετὴ φυσική, aber nicht die wahre Tugend, ἀρετὴ κυρία. Denn für die Tugend ist es nicht genug, daß die Fertigkeit dem richtigen Verstande gemäß sei, sondern sie muß mit und in ihm bestehen *).

*) Eth. Nic. l. 6. c. ult. οὐ γὰρ μόνον ἡ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον ἀλλὰ καὶ ἡ μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου ἕξις ἀρετή ἐστιν.

Digitized by Google

Tugend ist eine mit Vorsatz gewonnene und fortwährend durch Absicht geleitete Fertigkeit (ἕξις προαιρετική) das gehörige vom richtigen Verstande vorgeschriebene Maaß in allen von unserm Willen abhängigen Dingen zu beobachten, indem wir zwischen Uebertreibung und Mangel die rechte Mitte halten.

So herrscht der richtige Verstand über alle Sittentugenden, indem er dies Maaß der rechten Mitte zur Begierde hinzubringt *).

Vortrefflich hat Aristoteles diesem gemäß im Anfang des dritten Buchs der Nikomachischen Ethik die zur tugendhaften Handlung erforderliche Freiwilligkeit durch den Entschluß (nach der von uns sogenannten psychologischen Freiheit) erörtert und gezeigt, wie es für die Tugend nicht nur auf die richtige That, sondern auf die richtige Absicht ankomme. Nicht der ist schon der Gerechte, der das rechte thut, sondern nur der, der es mit Absicht und um sein selbst willen thut **).

5) Des Aristoteles Lehre von der μεσότης, nach welcher der richtige Verstand die Sittentugenden unter den dianoetischen zu bilden habe ***), ist ganz die platonische in der Politeia von der Harmonie der Begierden und des ganzen Lebens, welche durch die Vereinigung von σωφροσύνη und Gerechtigkeit erhalten werden soll. Nur läßt Platon's mehr dichterische Rede den Fehler nicht so fühlen, wie des Aristoteles trockne Darstellung. Es ist durchaus richtig, daß jede Sittentugend eine mittlere Ausbildung der Begierde sei zwischen Uebertreibung und

*) Eth. Nic. l. 6. c. 1.

**) Eth. Nic. l. 6. c. ult. λέγω δ' οἷον διὰ προαίρεσιν, καὶ αὐτῶν ἕνεκα τῶν πραττομένων.

***) Eth. Nic. l. 6. c. 1.

Digitized by Google

Mangel, so wie der richtige Verstand dieses Mittel bestimmt. Aber dann fragt sich weiter, nach welcher Regel der Verstand diese Entscheidung zu geben habe, und dafür bleibt auch des Aristoteles Lehre mangelhaft. Anstatt das Princip für diese verständige Bestimmung der Mitte zu suchen, kommt er bei der Lehre vom verständigen Entschluß nur auf die vermittelnde Klugheit zu sprechen, und fragt nicht nach einem rein vernünftigen Zweck. Er sagt, das Entschließungsvermögen ist begehrende Vernunft oder verständige Begierde und dieses der Mensch selbst *), aber er verfolgt die Wirksamkeit des Verstandes darin nur so weit, daß er ihm die Klugheit (φρόνησις) zuschreibt, welche die Mittel zum Zweck ordne, ohne die rein vernünftige Anerkennung des Zweckes selbst zu suchen. Dies aber ist ein Mangel, der bis auf Kant geblieben ist.

Diesem gemäß fehlt uns in des Aristoteles Gemälde des tugendhaften Lebens zweierlei. Erstens nemlich die religiöse Idee, das Bild der Frömmigkeit (nicht aber die Gefühlstimmung selbst). Diesen Mangel haben die mehr populären Fortbildner der Lehre unter den Griechen in der stoischen Schule wieder ergänzt, indem sie die Eusebeia als eigne Gestalt der Tugend wieder herstellten. Dieser Mangel ist Folge der Einseitigkeit der Religionsphilosophie.

Das andere ist der mehr genannte Hauptfehler der Ethik selbst, der, auf den wir hier geführt wurden, daß ungeachtet der hohen Erhebung des rein geistigen über das körperliche und alles vom körperlichen abhängige doch die praktische Bedeutung der Idee der Selbstständigkeit des Geistes in der Idee der persönlichen Würde nicht gefunden

*) Eth. Nic. 6. c. 2. ἀνάγκη ἄρα ἢ νοερὰν εἶναι τὴν προαίρεσιν ἢ ὄρεξιν διανοητικήν. καὶ ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος.

Digitized by Google

vergeltenden (τὸ ἀντιπεπονθὸς) Gerechtigkeit in Beziehung der Gelehrtmachung der Gleichheit *).

3) Eine der schönsten Parthien in Aristoteles Ethik ist die Lehre von der Liebe oder Freundschaft. Gerechtigkeit kommt nicht nur als strenge Pflicht, sondern auch in Beziehung auf Schönheit der Seele in Frage. Aus ihr als Pflicht fließen die Rechte, ihr als καλὸν γένος gehören die Freundschaft und die Liebe. Ganz diesem Grundgedanken gemäß, daß die φιλία die zum Rechte hinzutretende Schönheit des geistigen Lebens sei, hat Aristoteles diese Lehre ausgeführt.

„Die Freundschaft ist eine Tugend oder mit der Tugend verbunden. Sie ist das nothwendigste im Leben, denn wer möchte ohne Freunde leben, hätte er auch alle übrigen Güter **)."

„Die Lebensvereinigung zwischen Mann und Frau, überhaupt zwischen Freund und Freund, scheint nichts anderes zu suchen als das gerechte ***)."

„Auch die Staaten hält die Freundschaft zusammen. Die Gesetzgeber beeifern sich mehr um sie als um die Gerechtigkeit, denn Eintracht ist der Freundschaft ähnlich und nach dieser streben sie am meisten, so wie sie den feindseligen Aufruhr am meisten zu entfernen suchen. Die Freunde bedürfen nicht erst der Gerechtigkeit, die Gerechten aber wohl der Freundschaft; die höchste Gerechtigkeit ist Freundschaft. Freundschaft ist nicht nur Bedürfniß, sondern schön. Wir loben die Freunde der Freundschaft, und die Liebe zur Freundschaft (φιλοφιλία) ist des Schönen eines. So sa-

gen

*) Eth. Nic. l. 5. c. 5—8.

**) Eth. Nic. l. 8. c. 1.

***) l. l. l. 8. c. 14.

Digitized by Google

gen ja einige, es sei dasselbe ein gutter Mann und ein Freund zu sein *)."

Vorzüglich schön tritt dieser Gedanke von der Schönheit der Gerechtigkeit in der Freundschaft in der Lehre des dreizehnten Capitels im achten Buche hervor, wie im Leben die Verhältnisse der Liebe und Freundschaft den Rechtsverhältnissen verwandt, und wie die Erscheinung der Freundschaft von der Gerechtigkeit der Staatsverfassungen abhängig sei.

4) Schon öfter haben wir gerügt, daß der griechischen Ethik die Idee der gebietenden Würde der Gerechtigkeit fehlt. Dies tritt uns bei Aristoteles besonders in der Beurtheilung des Verhältnisses zwischen Herren und Knechten entgegen, indessen muß ich doch für ihn zu bedenken geben, daß in seiner Lebensansicht dieser Mangel sehr gemildert wird durch seine Ideen von der Freundschaft **). Er sagt ***), daß zwingende Gesetze nur gegeben werden, um den gemeinen Haufen zur Ordnung zu nöthigen, die Gebildeten dagegen zur Tugend erzogen sein und darin gerecht handeln sollen. Nun verkennt er zwar die gebietende Rechtsidee der persönlichen Freiheit aber eigentlich nur, weil er den Staat nur für eine Verbindung der selbstständigen Bürger ansieht und daher das Herrenrecht und das Recht des Familienvaters über Weib und Kinder (τὸ δεσποτικὸν δίκαιον καὶ τὸ πατρικὸν) ganz von dem πολιτικῷ δικαίῳ unterscheidet †). Das Recht des Herren über den Knecht und des Familienvaters über die Familienglie-

*) l. 8. c. 1.

**) Vergleiche meine Beiträge zur Gesch. der Philos. Heft 1. S. 112 u. f.

***) Eth. Nic. l. 10. c. ult.

†) l. l. l. 5. c. 10.

Digitized by Google

der beurtheilt er für den Staat nur analog dem Eigenthumsrecht an Sachen, aber die Freundschaft steht ja höher als die Gerechtigkeit im Staate, und das häusliche Leben soll zur Freundschaft ausgebildet werden sowohl im Zusammenleben der Familie *) als dem von Herren und Knecht **). Wir machen philosophisch größere Ansprüche für die persönliche Freiheit an das positive Recht, aber gegen den sittlichen Geist dieser aristotelischen Lehre in ihrer Einheit bliebe nichts einzuwenden, wenn er nicht das Vorurtheil der Erhabenheit der Griechen über die Barbaren behalten hätte.

§. 83.

Aristoteles Politik ist viel reicher an Erfahrung und geschichtlichem Gehalt als die platonische, und bestimmter in der Erörterung der Grundbegriffe, allein so oft er auch darin dem Platon polemisch entgegen tritt, ist im Grunde doch seine philosophische Ansicht vom Staate im wesentlichen fast dieselbe geblieben; er läßt sich hier weit specieller als in der Ethik von Platon's Gedanken leiten. Der wirklich philosophische Gehalt ist aber hier nur klein, denn der größte Theil der Untersuchungen betrifft nur die Staatsverfassungsformen, und doch sind die Ideen der bürgerlichen und der persönlichen Freiheit noch nicht gefunden, das bedeutendste bleibt Beurtheilung geschichtlicher Verhältnisse. Indessen auch dieses wenige philosophische ist für die Geschichte der Wissenschaft von großem Erfolge gewesen.

Unter den acht Büchern über den Staat stellt das erste den Staat (πόλις) über das Haus und die Gemeine (κώμη).

*) l. l. l. 8. c. 14.
**) l. l. l. 8. c. 13.

Digitized by Google

Die erste Gesellschaft der Menschen ist die häusliche, mehrere von diesen verbinden sich zu einer Gemeine, mehrere von diesen aber zum Staate, so daß der Staat eine selbstständige und sich selbst genügende vom äußeren unabhängige Gesellschaft der Menschen sein soll *). Zunächst spricht er von der häuslichen Gesellschaft, vom Verhältniß zwischen Herren und Knechten, dem Vater und den Familiengliedern; dann vom Vermögen und dem Reichthum, wobei er einen besondern Widerwillen gegen den eigentlichen Handel zeigt, in welchem nicht nur einer seine Bedürfnisse von einem andern eintauscht, sondern wo nur gegen Geld eingetauscht wird, mit demselben Anklang des Gedankens, in dem Platon die Lohnkünste überhaupt verachtet. Dies im Widerspruch mit der ganzen modernen Ansicht von den Quellen des Volkswohlstandes, aber doch darin mit gutem Grunde, daß dieser Handel die Ursach der vorherrschenden Habsucht, der übermäßigen einseitigen Ueberredung und aller drückenden Armuth bei gebildeten Völkern wird.

Das zweite Buch beurtheilt die Ansichten vom Staate in Platon's Politeia, dann die in den Büchern über die Gesetze, ferner die Werke des Phaleas von Chalkedon und Hippodamos von Milet, endlich die Verfassungen von Lakedaimon, Kreta, Karthago und Athen.

Im dritten und vierten Buche giebt er seine eignen Lehren von den Staatsverfassungsformen und ihren wesentlichen Bestandtheilen; läßt darauf im fünften Buch die Lehre vom Aufruhr, dessen Ursachen und den Mitteln der Abhülfe gegen denselben folgen, und beendigt im sechsten Buch die Beschreibung der verschiedenen Staatsformen. Im siebenten Buche allein kommt er auf die inneren Ein-

*) Vergl. I. 1. c. 9.

Digitized by Google

richtungen der Landvertheilung, der Gewerbstände, der Ehe und zuletzt der Erziehung, von welcher zweier das ganze achte Buch spricht.

Staatsbürger (πολίτης) nennt Aristoteles nur den, der Antheil am Gericht oder an der Regierung hat *), den Staat aber die Gesellschaft der Bürger. Seine Hauptlehre betrifft die von den Formen der Regierungsverfassung. Hier folgt er eigentlich ganz dem Platon, aber seine philosophische Theorie wird noch illusorischer und in der Anwendung schwankender, weil er nicht wagt, wie Platon, ein Ideal zu zeichnen, und doch zuletzt nach idealen Grundsätzen aburtheilt. Hingegen die geschichtlichen Ausführungen und Anwendungen sind ungemein viel reicher als bei Platon.

Sehr richtig macht er philosophisch zum leitenden Gedanken: der Zweck der Regierung soll das Gemeinwohl (τὸ κοινῇ συμφέρον) sein **); ein Herrscher ist gut, wenn er sich dies zum Zweck setzt, schlecht, wenn er seinen eigenen Vortheilen nachgeht. Darum soll die Herrschaft mehr dem Gesetz als dem Herrschenden, mehr der Vernunft als der Begehrenkönnenden gehören. Dabei ist aber nicht besonders untersucht, worin dies Gemeinwohl selbst bestehe. Zum Hauptgedanken wird aber, um die gute Regierung herzustellen gemacht, daß der Bessere, der tugendhaftere der Regierende sei (τὸ τὸν κρείττονα ἄρχειν). Eben so also, wie er der Natur gemäß findet, daß der Bessere, edlere der Herr, der rohe der Knecht sei, verlangt er hier, daß der Bessere herrsche, und diese Uebermacht ausgezeichneter Tugend überall anerkannt werde ***). Und dies ist eigentlich

*) l. 3. c. 1.

**) l. 3. c. 6.

***) l. 3. c. 13. c. 17.

Digitized by Google

der illuſoriſche Gedanke, welcher in der Verfaſſungslehre ſo vieles ironiſch beendigt oder unbeſtimmt läßt.

Der philoſophiſchen Unterſcheidung der Regierungsformen nach bleibt er bei dem platoniſchen nur mit Verſchiedenheiten in der Ausführung. Die gute Verfaſſung iſt die, in welcher der Beherrſcher ſich das Gemeinwohl zum Zweck macht; iſt dieſer nur Einer, ſo iſt dann die Verfaſſung βασιλεία, ſind es Wenige, ſo iſt ſie ἀριστοκράτεια, ſind es viele, ſo iſt ſie πολιτεία. Unter dieſen ſei das Königthum die beſte, die Politeia die ſchlechteſte, weil, daß viele die tugendhafteſten ſeien, nicht vorkommen werde und dieſe Beſtimmung alſo nur auf den Krieg und die gleiche Tapferkeit der Soldaten bezogen werden könne. Schlecht iſt dagegen die Verfaſſung, wenn der Herrſcher ſeinem Eigennutz folgt, dann wird das Königthum Tyrannis, die Ariſtokratie Oligarchie, die Politeia Demokratie. Dies ſind die Grundformen der entarteten Verfaſſung *). Aber Ariſtoteles giebt nicht nur dieſe philoſophiſchen Abſtractionen, ſondern er führt die Lehre weit genauer erfahrungsmäßig und geſchichtlich aus, indem er die Zuſammenſetzungen geſchichtlich vorkommender Verfaſſungen vergleicht **). So nimmt er den Begriff der Politeia an verſchiedenen Stellen wohl in abweichender Weiſe und fordert erfahrungsmäßig für die beſte Verfaſſung eine gute Verbindung von Oligarchie und Demokratie ähnlich der ſpartaniſchen. Das Prinzip der Ariſtokratie iſt die Tugend, das der Oligarchie der Reichthum, das der Demokratie die Freiheit. Dieſe Intereſſen müſſen ſich alſo richtig ausgleichen und die beſte Verfaſſung wird dann die ſein, in welcher der Mittelſtand herrſcht, in welcher es wenig Reiche,

*) Eth. Nic. l. 8. c. 12. Pol. l. 3. c. 7. 8.

**) l. 4. c. 1.

Digitized by Google

wenig Arme giebt, die meisten in mittlerem Wohlstand leben *).

Was ferner die Ansicht des Volkslebens überhaupt betrifft, so hält der griechische Geist schon, wie sehr gleich Aristoteles gegen die Familien- und Gütergemeinschaft der Krieger in der platonischen Republik protestirt, ihn doch nahe an den Ansichten Platon's fest.

Für die Familie fordert er zwar sehr gut strenges Eherecht, aber die große Schwierigkeit, die Uebervölkerung zu verhindern, veranlaßt ihn zur Beseitigung des Uebermaaßes von Kindern zu noch schlimmeren Vorschlägen als den platonischen **). Ferner die genauer gegebenen Vorschriften für Familieneinrichtung und öffentliche Erziehung folgen denselben Zwecken wie dort.

In Rücksicht der Geschäftsthätigkeit der Stände sagt er, der Staat fordere sechserlei, Ackerbau, Künste, Krieger, einiges Vermögen (χρημάτων τινὰ εὐπορίαν), Priester und Richter. Aber unter diesen sollen nur der Krieg, die Religion und das Gericht die Geschäfte der freien Bürger sein, daß die Jugend die Waffen trage, das Alter aber regiere, richte und den Cultus versehe. Vom Handel spricht er sehr verachtend, und die Ackersleute sollen am besten nur Sklaven sein ***). Nur die Gebildeten und die Krieger sollen an der Regierung Theil nehmen, sich aber mit der großen Menge wie in Lakedaimon durch eine gewisse Gleichheit der Sitte und durch Syssitien gleichzustellen suchen.

Dies entspricht der philosophischen Abstraction nach fast ganz Platon's Ideal, und ist doch auch erfahrungs-

*) l. 4. c. 8. 11.

**) l. 7. c. 16.

***) l. 7. c. 8.

Digitized by Google

mäßig unbestimmter genommen mehr oder weniger die Lebensordnung aller gebildeten Völker; in der strengen Geschiedenheit der Freien und Sclaven hingegen nur herbeigeführt durch das allgemeine Vorurtheil der Griechen und fast überall des Adels, daß das gesunde, arbeitsame Geschäftsleben, auf welchem doch die ganze gesunde Geistesbildung der Völker ruht, sich mit höherer Bildung nicht vereinige und des freien Mannes unwürdig sei.

Die philosophische Politik ist aber bis heute noch nicht zur festen Wissenschaft geworden, sondern bisher stets größeren Theils ein Werk der Ueberlieferung und einer nur an die Zeitgeschichte gebundenen Betrachtung geblieben. Dieser Ueberlieferung hat das Werk des Aristoteles sehr wichtige Grundlagen gegeben in seiner Lehre vom Gemeinwohl, in seiner Unterscheidung der Verfassungsformen, der Schilderung des Geistes einer jeden und des Einflusses von diesem auf Haltbarkeit der Staatseinrichtungen und Ruhe des bürgerlichen Lebens, so wie besonders noch in seiner Lehre von den drei Gewalten, der gesetzgebenden, der richtenden und der ausführenden (*τὸ βουλευόμενον περὶ τῶν κοινῶν, τὸ περὶ τὰς ἀρχὰς, τὸ δικάζον*) *).

*) l. 4. c. 14. et seq.

Digitized by Google

Dritte Abtheilung.

Die Geschichte der griechischen Philosophenschulen bis zur Verbindung der orientalischen Lehren mit den griechischen, besonders zu Alexandria.

Erstes Kapitel.

Die ältere akademische und die peripatetische Schule.

§. 84.

Nach Aristoteles trat unter den Griechen kein philosophischer Lehrer auf, der in Geisteskraft und umfassender Ausbildung dem Platon und Aristoteles an die Seite gestellt werden kann, keiner vor dem Eingreifen der christlichen Lehre, dem wir einen höheren Grad von Originalität zugestehen könnten. Platon und Aristoteles sind daher die Lehrer der Jahrhunderte geworden, und wie die ihrigen haben sich fast keine Schriften der folgenden erhalten. Aber diese entschiedene Vorherrschaft ist ihnen nicht in der ersten Zeit nach ihrem Tode geworden, sondern erst viel später. Geschichtlich und philologisch geben uns die drei letzten Jahrhunderte vor dem Anfang unsrer Zeitrechnung gar vielen Stoff zu Untersuchungen über die Grün-

Digitized by Google

dung und Erhaltung so vieler neben einander stehender Philosophenschulen, deren Kenntniß wir wieder wie bei den früheren meist nur aus Bruchstücken und gelegentlichen Angaben späterer Schriftsteller zusammenstellen müssen. Aber philosophisch original ist in alle dem nichts, als die Fortbildung der Lehre von den Gründen der Wahrheit und somit die Fortbildung der Skepsis.

Neben den von uns schon beachteten Schulen der Sokratiker sind hier die akademische Schule der Ueberlieferung platonischer, die peripatetische der Ueberlieferung aristotelischer Lehren, dann die Gärten des Epikuros, die Stoa des Zenon und die Schulen der Skeptiker zu besprechen. In dieser Zeit galt vorherrschend die mündliche Mittheilung und das Interesse des Tages, daher wird die Untersuchung weniger auf die tiefer liegenden ewigen Wahrheiten zurückgeführt, welche doch allein die große Aufgabe der philosophischen Forschungen geben, sondern man verweilt nur bei der Frage nach der objectiven Gültigkeit (κατάληψια) der Vorstellungen, welche doch nur bei einer mehr oberflächlichen Behandlung der philosophischen Wahrheiten als Hauptfrage stehen bleibt. Damit ist Mangel an Originalität verbunden, die Lehrer schließen sich durchgängig an die Welt- und Lebensansicht eines Vormannes an, man sucht das gemeinverständliche, und gewonnen wird daher in dieser Zeit vorzüglich die Kunst philosophische Lehren gewandter und gemeinverständlicher auszusprechen.

Die Geschichte dieser Schulen zieht sich eigentlich fort von Aristoteles Zeit bis zur Schließung der heidnischen Philosophenschulen durch Kaiser Justinian im Jahr 529 unsrer Zeitrechnung. Allein für die lebendige Fortbildung der Philosophie sind sie nur in der früheren Zeit von Bedeutung.

Digitized by Google

§. 85.

Platon wirkte allseitig durch seine Schriften und bald entschieden durch seine Schüler in Alexandria. Aus Platon's Schule ging Eukleides hervor, der große Ordner der Geometrie, so auch Timocharres und Aristyllos, welche die Kreise an den Himmel legten und seit dem Anfang des dritten Jahrhunderts die astronomischen Beobachtungen am Museum zu Alexandria begannen. Durch diese und ihre Nachfolger wurden die mathematischen Wissenschaften fester ausgebildet und die Astronomie den willkührlichen philosophischen Phantasien, besonders nachdem Apollonios von Perga die Epikykeln erfunden hatte, großentheils entzogen.

In Platon's Philosophenschule in der Akademie geschah hingegen anfangs nichts neues. Die ersten Lehrer entwickelten zwar wie Aristoteles die Philosophie systematischer nach den drei Theilen der Logik, Physik und Ethik, blieben aber sonst nur Ueberlieferer von Platon's Lehre. Nach Platon's Tode wurde sein Schwestersohn Speusippos Vorsteher der Akademie, gab das Amt aber bald an Xenokrates von Chalkedon ab. Indessen war von Anfang an die ganze Bedeutung der platonischen Lehre schwer treu zu überliefern, sobald man sie systematisch ordnen wollte. Allzu leicht mußten die rein noëtischen Lehren mit den bildlichen in ein Gemälde zusammengezogen werden, und es wäre wohl interessant zu verfolgen, wie für die Weltansicht die pythagorisirenden Phantasien im Timaios immer mehr in den Vordergrund gebracht, somit die ungeordnete Hyle, aus der Gott die Welt geordnet habe, immer schärfer als der Grund des Bösen bestimmt, und dann wie nach und nach immer fester des Aristoteles Weltbau platonisch ausgedeutet wurde zu dem über-

Digitized by Google

himmlischen κόσμος νοητὸς oben und dem κόσμος αἰσθητὸς unten.

Schon Speusippos scheint hier den Anfang gemacht zu haben, indem er das Gemälde der Weltformung aus der Materie bestimmter festhielt und ausführte, besonders aber ging Xenokrates darin weiter. Er unterschied drei Arten des Wesens (οὐσίας) die sinnliche (τὸ αἰσθητὸν), die gedachte (τὸ νοητὸν) und die daraus zusammengesetzte der Meinung (τὸ δοξαστὸν). Innerhalb des Himmels sei das Sinnliche, außerhalb des Himmels das Gedachte, im Himmel aber das δοξαστὸν, denn dies sei sinnlich durch die Sichtbarkeit, gedacht aber durch die Astronomie. So vertheilt er dies an die Moiren. Atropos hat das unveränderlich wahre der Wissenschaft; Klotho das sinnliche; Lachesis die Meinung *). Ueberhaupt scheint er seine Weltansicht ganz aus Platon's Timaios gebildet zu haben. Er unterschied in Gott die Monas und Dyas. Die Monas ist Zeus, der im Himmel waltet, das männliche, der Vater, das ungrade, die Vernunft (νοῦς), der erste Gott. Die Dyas ist das weibliche, die Mutter, welche unter dem Himmel herrscht, die Weltseele **). Hierin sind die Bilder der ersten und zweiten Abtheilung von Platon's Timaios zusammengezogen. Simplicius erzählt auch, wie er die eigne platonische Lehre von atomen Linien und Flächen besonders aufgenommen habe ***).

Geschichtlich können wir aber diesen ersten Umbildungen der platonischen Lehre nicht genau folgen, weil uns zu wenig davon überliefert geblieben ist. Die Fortbildung dessen erscheint erst später in Alexandria.

---

*) Sext. Emp. adv. log. I. 147.

**) Stob. ecl. phys. p. 62.

***) Simpl. in phys. Ar. p. 30.

Digitized by Google

Dem Xenokrates folgte Polemyn aus Athen, dann Krates aus Athen und diesem Krantor von Soli. Alle diese hatten keinen wesentlichen eigenthümlichen Einfluß und wir wissen nur weniges von ihnen. Des Krantor Nachfolger aber war Polemon's Schüler Arkesilaos aus Pitane in Aeolis; dieser änderte im Streite mit den Stoikern die Lehre wesentlich um in eine skeptische. Deswegen nennt man seine Schule die neuere oder auch die mittlere Akademie. Wir werden besser bei den skeptischen Lehren darauf geführt.

§. 86.

Ein verwandtes Schicksal hatte auch die peripatetische Schule des Aristoteles.

Unter den unmittelbaren Schülern des Aristoteles werden Theophrastos, Eudemos von Rhodos, Dikaiarchos von Messene, Aristoxenos von Tarent, Herakleides von Pontos genannt. Tyrtamos von Eresos auf Lesbos, wegen seiner Rednergabe von Aristoteles Theophrastos genannt, wurde der Erbe des Aristoteles und sein Nachfolger im Lykeion. Er war ein ausgezeichneter Mann von Talent und Charakter, von dessen Schriften wir aber nur die ethischen Charaktere und Bücher über die Pflanzen besitzen. Ihm folgte als Vorsteher der Schule Straton von Lampsakos, welcher etwa im Jahre 270 v. Chr. starb. Sein Nachfolger war Lykon oder Glykon aus Troas und dessen Zeitgenosse Hieronymos aus Rhodos. Fernere Vorsteher waren Ariston von Keos, Kritolaos von Phaselis, der im Jahr 155 v. Chr. mit Karneades als Gesandter nach Rom ging und dann Diodoros von Tyros. Von den späteren bis auf Andronikos von Rhodos, der zu Cicero's Zeit lebte, sind uns nicht einmal die Namen be-

Digitized by Google

kannt. Ueberhaupt ist von allen diesen wenig zu ermitteln, die ersten scheinen fast nur den Aristoteles commentirend die Lehren ausgeführt zu haben, die folgenden wichen zum Theil wesentlich von ihm ab, aber, wie es scheint, mehr nur zufällig, weil nach Theophrastos Tode die Schriften des Aristoteles nur sehr unvollständig bekannt geblieben zu sein scheinen, bis Andronikos sie wieder sammelte und ordnete. Nur bei Dikaiarchos und Straton kann man etwas näher verweilen.

Die willkührlichsten metaphysischen Abstractionen, mit denen Aristoteles seine Weltansicht zu stützen sucht, sind die von der ὕλη, der Masse, als οὐσία δύναμις, als bloße Wesenheit des möglichen und dagegen der οὐσία μορφη als ἐντελέχεια, welche allein die Wirklichkeit (ἐνέργεια) der Wesen enthalte. An diese Entelechie ist ihm aber die ganze Vorstellung von Seele und Leben, die ganze Verbindung von Leben, Geist und Materie geknüpft. Diese Mängel scheinen den Dikaiarchos und Straton geirrt und auf andere Ansichten gebracht zu haben. Der erste leugnete deshalb, indem er die ὕλη als Wesen voraussetzte, alle Wesenheit der Seele, er nannte sie nur eine Harmonie der vier Elemente, erklärte sie folglich für sterblich, und nahm überhaupt an, Seele und Leben seien nur durch eine allen lebendigen Körpern auf gleiche Weise zukommende Kraft gegeben *).

Straton scheint diesem Gedanken noch mehr im allgemeinen gefolgt zu sein, so daß seine Physik der des Epikuros ähnlich wurde, nur blieb er mit Aristoteles bei der stetigen Theilbarkeit der Materie und verwarf die Atome. Die Natur behauptete er daher wirke nur nach

*) Stob. ecl. phys. p. 796. p. 820. Cicero tusc. quaest. I. c. 10. 31.

Digitized by Google

Gesetzen der Schwere und Bewegung, aber nicht als verständige Ursache nach Zwecken *). Wie er aber diesen Naturalismus ausgeführt habe, wissen wir nicht. Auf seine Darstellung der Seelenlehre scheint diese Abweichung vom Aristoteles keinen Einfluß gehabt zu haben **).

Nachdem durch Andronikos von Rhodos die Schriften des Aristoteles zugänglicher geworden waren, nahm die Geschichte der peripatetischen Philosophie einen noch einfacheren Gang an, indem die reinen Peripatetiker nur bei Aristoteles blieben und ihn commentirten, wie Nikolaos von Damaskus, Xenarchos aus Seleukia, Alexander aus Aegä, Adrastos und Alexander von Aphrodisias. Neben diesen Peripatetikern schlossen sich aber seit der Zeit der Entwickelung der neoplatonischen Lehren auch viele andere dem Aristoteles an, welche vorzüglich seine Lehren mit denen des Platon zu vereinigen strebten.

Unter den vielen Commentatoren des Aristoteles in der früheren Zeit sind Alexander von Aphrodisias, der gegen Ende des zweiten Jahrhunderts unsrer Zeitrechnung lebte, und Simplicius aus dem sechsten Jahrhundert nach Christo die genanntesten. Der letztere, weil er uns zu den Schriften des Aristoteles sehr viele erläuternde Bruchstücke der Aelteren erhalten hat, Alexander aber mehr selbst als Denker, so daß er später vorzugsweise der Exeget genannt wurde. Diese Selbstthätig-

*) Cicero acad. quaest. IV. c. 38. de nat. deor. I. c. 11. Sext. pyrrh. hyp. III. §. 33. adv. math. X. §. 155. Stob. ecl. phys. I. p. 298. 348. Plutarch. adv. Coloten p. 1115. Lactantius de ira dei c. 10.

**) Sext. Emp. adv. math. VII, §. 350. Plutarch. de solertia anim. p. 961. Simplicius ad phys. Arist. l. 4. p. 225.

Digitized by Google

keit zeigte er vorzüglich in den Betrachtungen über das Schicksal, worin er die Lehren des Aristoteles von Schicksal, Natur und Freiheit des Willens gegen die Lehren der Stoiker versicht, wovon wir dort am bequemsten sprechen, und in der Lehre von der Sterblichkeit der Seele, in der er fast wie Dikaiarchos urtheilte.

Zweites Kapitel.

Epikuros und seine Schule die Gärten genannt.

§. 87.

Epikuros (Ἐπίκουρος) ein Athenäer aus Gargettos, geboren Ol. 109, 3., war der Sohn armer Eltern, mit denen er sich in der Jugend in Kleinasien aufhielt. So soll er im Ganzen nur dürftig unterrichtet, aber doch in früher Jugend schon durch den Spruch des Hesiodos vom Chaos als dem ersten zum philosophiren angeregt worden sein. Dies führte ihn zuerst auf das Studium der Werke des Demokritos, dann hörte er in Athen den Xenokrates, Theophrastos und andere, aber sehr unvollständig, so daß er sich einbildete Autodidakt zu sein und sehr eitel auf seine Originalität wurde. Längere Zeit bemühte er sich in Kleinasien ohne Erfolg eine eigne Schule zu stiften, später gelang ihm dies aber in Athen, wo er eine große Anzahl Schüler um sich versammelte, von denen er hoch verehrt wurde. Seine Schule hat vor allen andern viel eigenthümliches, sie verband die Schüler zu einem engen und schönen Freundschaftsbund, knüpfte aber dabei ihre Meinung so fest an des Meisters Worte, daß sie gar keine Geschichte hat,

Digitized by Google

indem keiner der Schüler zu den Lehren des Meisters hinzusetzen oder davon nehmen durfte.

Epikuros war ein gewaltiger Vielschreiber, wir lesen aber nichts mehr von ihm als eine Reihe Hauptsätze (κύριαι δόξαι), einige Briefe *) und einige Bruchstücke seiner Physik **). Doch ist das Ganze seiner Lehre leicht zu fassen nach den Nachrichten des Diogenes Laertes im zehnten Buche, nach einzelnen Anführungen bei Cicero, Sextos, Seneca, Plutarchos und besonders durch das Gedicht des Lucretius Carus, der Lust, Geschmack und Gabe aufbot, um den Geist der epikureischen Weltansicht, selbst in dessen dürrer Naturlehre, lebendig anschaulich zu machen. Um nun die Lehre des Epikuros zu schildern, müssen wir nur seinen Fußstapfen folgen, denn die Einseitigkeit seiner Lehre vom Vergnügen und besonders sein Widerwille gegen die positiven Religionsvorstellungen, um des Aberglaubens willen, haben ihm bei den andern vorzüglich in der stoischen Schule meist nur gehässige unwahre Nachreden geweckt, welche ihn außer seiner Schule vorherrschend verfolgten, bis in neuerer Zeit Gassendi zuerst als sein Vertheidiger auftrat.

Seine Lehre ist klar gedacht, dabei ungemein einfältig und ohne alle Originalität. Sie ist nemlich durchaus auf jedes Stichwort Wiederholung des Demokritos, wie wohl noch mehr auffallen würde, wenn Demokritos Ausführungen uns geblieben wären. In der Zusammenfassung des Ganzen bleibt er aber hinter Demokritos noch in Hauptlehren zurück.

Wie

*) Diog. L. l. 10.

**) Epicuri fragm. lib. 2. et 11. de natura, ed. Orellius 1818.

Digitized by Google

Wie die Sokratiker setzt er den Zweck der praktischen Philosophie in die Erlangung der Eudaimonia und in die Ethik den Zweck der ganzen Philosophie. Die Lehre selbst aber theilt er in Kanonik, Physik und Ethik.

Die eigentliche Dialektik verwarf er als überflüssig und machte anstatt dessen die Kanonik als Lehre von den Gründen der Wahrheit und den Prinzipien (κριτηρίου καὶ ἀρχῆς) zur Elementarlehre (στοιχειωτικόν). Die Kanonik ist also die Lehre vom Erkennen und Denken. Hier giebt er als Gründe der Wahrheit an die Empfindungen, die Vorherbestimmungen und die Anregungen der Begierde, seine Schüler auch noch die Vorstellungen der Einbildungskraft [1]).

Der Grundgedanke in dieser Lehre ist dann, daß alle Wirklichkeit in der Erkenntniß nur durch die Sinnesanschauung bestimmt wird. Die Sinnesanschauung zeigt ihre Wahrheit durch das Dasein des empfundenen, denn Sehen und Hören gilt für sich, wie das Schmerzempfinden [2]). Die Sinnesanschauung hängt von keiner Ueberlegung ab und von keiner Erinnerung [3]), sondern alles Denken entspringt aus ihr [4]).

Alles Vorauswissen (πρόληψις), Denken und Vorstellen des Allgemeinen leitet er aus der Erinnerung des

---

1) Diog. L. l. l. 31. ἐν τοίνυν τῷ κανόνι λέγει ὁ Ἐπίκουρος κριτήρια τῆς ἀληθείας εἶναι τὰς αἰσθήσεις, καὶ τὰς προλήψεις, καὶ τὰ πάθη· οἱ δ' Ἐπικούρειοι, καὶ τὰς φανταστικὰς ἐπιβολὰς τῆς διανοίας. λέγει δὲ καὶ ἐν τῇ πρὸς Ἡρόδοτον ἐπιτομῇ, καὶ ἐν ταῖς κυρίαις δόξαις.

2) l. l. 32. ὑφίστηκε δὲ τό τε ὁρᾶν ἡμᾶς καὶ ἀκούειν ὥσπερ τὸ ἀλγεῖν,

3) πᾶσα γὰρ αἴσθησις ἄλογός ἐστι, καὶ μνήμης οὐδεμιᾶς δεκτική:

4) πᾶς γὰρ λόγος ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων ἥρτηται.

Digitized by Google

oft vor der Anschauung erschienen ab, so wie wenn wir sagen, dieser hier ist ein Mensch, sobald Mensch gesagt wird, man durch eine Vorherbestimmung (πρόληψις) gleich diese Gestalt denkt, nach der Führung der Sinne [1]). Alles Denken, alle Ueberlegung (λόγος) führt das Urtheil (δόξα, ὑπόληψις) nur durch die Vergleichung mit den Sinnesanschauungen zur Wahrheit.

Die Urtheile werden also begründet erstens durch unmittelbares Zeugniß der Sinne für ihre Wahrheit (ἐπιμαρτύρησις); zweitens durch richtige Folgerung aus dem sinnlich erkannten (ἡ οὐκ ἀντιμαρτύρησις), so wird z. B. das Sein des leeren Raumes aus der wirklichen Anschauung der Bewegung gefolgert, weil Bewegung ohne leeren Raum nicht möglich wäre; drittens durch die Widerlegung (ἀντιμαρτύρησις), indem man zeigt, wie das Zeugniß der Sinne einer Meinung widerspreche, welche etwas nicht anschauliches behauptet; endlich viertens die mittelbare Widerlegung (ἡ οὐκ ἐπιμαρτύρησις), wo etwas sinnesanschauliches als ungültig erwiesen wird durch die Nachweisung einer Sinnesanschauung, welche der Vermuthung widerspricht *).

In allen diesen Fällen soll also aus dem Sinnenzeugniß abgeleitet werden, und dabei bleibt dann dem Epikuros der gleiche Fehler, wie dem Aristoteles. Wenn alle Vorherbestimmung im Denken von den Sinnen abgeleitet ist, worin soll dann die πρόληψις be-

---

1) l. l. 33. τὴν δὲ πρόληψιν λέγουσιν οἱονεὶ κατάληψιν, ἢ δόξαν ὀρθὴν, ἢ ἔννοιαν, ἢ καθολικὴν νόησιν ἐναποκειμένην, τουτέστι μνήμην τοῦ πολλάκις ἔξωθεν φανέντος· οἷον τὸ, τοιοῦτον ἐστὶν ἄνθρωπος. ἅμα γὰρ τῷ ῥηθῆναι ἄνθρωπος, εὐθὺς κατὰ πρόληψιν καὶ ὁ τύπος αὐτοῦ νοεῖται, προηγουμένων τῶν αἰσθήσεων.

*) Sext. Emp. adv. math. l. 7. 210—215.

Digitized by Google

stehen, welche uns das unerschaubare zur Bedingung und Voraussetzung eines anschaulichen macht. Durch welche Vorherbestimmung könnte man z. B. von der anschaulichen Bewegung zu den Atomen und dem leeren Raum geführet werden, welche kein Sinn schaut? Er tadelt hier den Demokritos, daß dieser der sinnlichen Wahrnehmung die Wahrheit abstreite, aber er bleibt dabei nur hinter diesem zurück, denn er will wie jener die Wahrheit in die Welt der Atome setzen, die doch nur gedacht und nicht geschaut werden kann.

So gründet er denn auch alle ethische Wahrheit auf die sinnlichen Anregungen der Begierde, welche für alle Thiere zweierlei seien, Vergnügen und Schmerz (ἡδονὴ καὶ ἀλγηδών).

Der tiefere Grund seiner Lehre von der Erkenntniß liegt aber in Demokritos Lehre von den Idolen (εἴδωλα) oder Bildern, welche als feine Gestalten von allen Gegenständen ausfließen. Diese Lehre wird bei Lucretius durch die ersten 700 Verse des vierten Buches sehr anschaulich. Die Verbreitung des Geruches, des Schalles und besonders die Ausflüsse der Gestalten durch das Licht, welche an jedem Spiegel erscheinen und durch das Auge in die Seele einströmen, geben das Bild dieser überall herumfliegenden, ausfließenden feinen Gestalten, nach welchem Demokritos die Sinne wirken ließ, und wodurch Epikuros alle Erkenntniß erklärt. Es enthalten aber auch alle Einbildungen solche Bilder, darum schreibt er auch den Bildern im Traum und den Phantasien der Wahnsinnigen Wahrheit zu *). Ja er

*) Diog. L. l. l. 32.

Digitized by Google

beweist sogar das Dasein von Göttern daraus, daß unsern Einbildungen Bilder von ihnen einfließen *).

§. 88.

In der Ethik giebt Epikuros eine ernste und würdige Lebensansicht, deren höchstes Ziel die Seelenruhe ist. Er folgt eigentlich auch hier ganz dem Demokritos, giebt aber wohl, was mehr seine eigne Lehre sein mag, eine sehr einseitige Begründung hinzu.

So geht er dann nach seiner sinnlichen Begründung aller Erkenntniß davon aus, daß die sinnlichen Anregungen von Vergnügen und Schmerz die Anregungen und Quellen aller unsrer Begierden seien nach Zuneigung und Abneigung (αἵρεσις καὶ φυγή). Vergnügen (ἡδονὴ) ist also das Gute, und jedes Vergnügen für sich ist gut, so daß es hierin keinen Unterschied in den Arten der Vergnügen giebt. Aber es kommt noch weiter auf die Folgen des Vergnügens an, hier kann aus einem Vergnügen weit größerer Schmerz, aus dem Schmerz weit größeres Vergnügen entstehen [1]).

Daraus folgt, gegen die Lehre der Kyrenaiker, daß die geistigen Vergnügen, in denen Vergangenheit und Zukunft mit gilt, mehr werth sind, als die körperlichen [2]). Vorzüglich aber das höchste Gut (τὸ τέ-

*) l. l. 139. Lucret. l. 5. v. 1168 seq.

1) l. l. 141. οὐδεμία ἡδονὴ καθ' ἑαυτὸν κακόν· ἀλλὰ τὰ τινῶν ἡδονῶν ποιητικὰ, πολλαπλασίους ἐπιφέρει τὰς ὀχλήσεις τῶν ἡδονῶν. εἰ κατεπυκνοῦτο πᾶσα ἡδονὴ, καὶ χρόνῳ κατὰ περίοδον τὸ ἄθροισμα ὑπῆρχεν ἐπὶ τὰ κυριώτατα μέρη τῆς φύσεως, οὐκ ἄν ποτε διέφερον ἀλλήλων αἱ ἡδοναί.

2) l. l. 137. ἔτι πρὸς τοὺς Κυρηναϊκοὺς διαφέρεται. οἱ μὲν γὰρ χείρους τοὺς σωματικὰς ἀλγηδόνας λέγουσι τῶν ψυ-

Digitized by Google

λοι) dürfen wir nicht wie die Kyrenaiker, in die wechselnden Spiele des Genusses setzen, sondern es besteht einzig in der Seelenruhe, welche erhalten wird, wenn der Körper keinen Schmerz empfindet und die Seele frei von Furcht und Angst lebt [1]). So erhebt er wieder des Demokritos ἀταραξία und εὐθυμία zum Princip.

Wollten wir nur nach diesen wechselnden Spielen des Genusses das Menschenleben würdigen, so würden wir es voll Uebel und Elend finden [2]), aber der Weise weiß sich kraft der Tugend darüber zu erheben, die ihn zur furchtlosen Ruhe führt. Sinnliche Begierden (τὰ πάθη) werden ihn wohl bewegen, aber nicht hindern; selbst unter der Folter bleibt der Weise im Besitz des höchsten Gutes (εὐδαίμων) [3]), denn es ist besser mit Vernunft vom glücklichen Zufall verlassen zu sein (ἀτυχεῖν), als auf unvernünftige Weise zufälliges Glück haben (εὐτυχεῖν) [4]).

χικῶν. — ὁ δὲ τὰ ψυχικάς· τὴν γοῦν σάρκα διὰ τὸ παρὸν μόνον χειμάζειν· τὴν δὲ ψυχὴν, καὶ διὰ τὸ παρελθὸν, καὶ τὸ παρὸν, καὶ τὸ μέλλον. οὕτως οὖν καὶ μείζονας ἡδονὰς εἶναι τῆς ψυχῆς.

1) l. l. ὅταν οὖν λέγωμεν ἡδονὴν τέλος ὑπάρχειν, οὐ τὰς τῶν ἀσώτων ἡδονὰς, καὶ τὰς τῶν ἐν ἀπολαύσει κειμένας λέγομεν, ὡς τινὲς ἀγνοοῦντες καὶ οὐχ ὁμολογοῦντες, ἢ κακῶς ἐνδεχόμενοι νομίζουσιν, ἀλλὰ τὸ μήτε ἀλγεῖν κατὰ σῶμα, μήτε ταράττεσθαι κατὰ ψυχὴν συνείροντες.

2) Lucret. l. 5. v. 200—235. l. 2. v. 180.

3) Diog. l. l. 117. 118. πάθεσι μέλλειν συνέχεσθήσεσθαι (τὸν σοφὸν)· οὐδὲν ἐμποδισθήσεσθαι πρὸς τὴν σοφίαν. — κἂν στρεβλωθῇ δ' ὁ σοφὸς, εἶναι αὐτὸν εὐδαίμονα.

4) l. l. 135. κρεῖττον εἶναι νομίζων εὐλογίστως ἀτυχεῖν, ἢ ἀλογίστως εὐτυχεῖν.

Digitized by Google

So kann das wahre Vergnügen ohne die Tugend nicht erhalten werden. Die Tugend wird um des Vergnügens willen gesucht, aber sie allein ist untrennbar von demselben [1]). Daher verstehen wir leicht sein Lob der Mäßigung (αὐτάρκεια) [2]) und wie er für das höchste Gut Weisheit, Geistesschönheit und Gerechtigkeit fordern mußte [3]).

Ueber Recht und Gerechtigkeit führt Diogenes nur zerstreut abgerissene Sätze des Epikuros an, die leicht mißverstanden werden können. Vergleichen wir aber genauer, so findet sich alles zusammenstimmend auf den Gedanken, daß das positive Recht das öffentliche Wohl zum Zweck haben solle.

Endlich aber lehrt er, daß doch auch die Tugend allein nicht hinlange die Eudaimonia zu sichern, wenn die Seele nicht von der Furcht vor den höheren Mächten, vor dem Tode und dem Leben nach dem Tode befreit werde. Diese Befreiung soll die Philosophie durch die Kenntniß der Natur bringen [4]).

---

1) Diog. L. l. l. 138. διὰ δὲ τὴν ἡδονὴν καὶ τὰς ἀρετὰς δεῖν αἱρεῖσθαι, οὐ δι' αὐτάς· ὥσπερ τὴν ἰατρικὴν διὰ τὴν ὑγίειαν. — ὁ δ' Ἐπίκουρος καὶ ἀχώριστόν φησι τῆς ἡδονῆς τὴν ἀρετὴν μόνην.

2) l. l. 130.

3) l. l. 140. οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως· οὐδὲ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως ἄνευ τοῦ ἡδέως. ὅτῳ οὖν μὴ ὑπάρχει τὸ ζῆν φρονίμως, καὶ καλῶς καὶ δικαίως, οὐκ ἔστι τοῦτον ἡδέως ζῆν.

4) Diog. l. l. 142. εἰ μηθὲν ἡμᾶς αἱ περὶ τῶν μετεώρων ὑποψίαι ἐνωχλοῦν, καὶ αἱ περὶ θανάτου, μήποτε πρὸς ἡμᾶς — οὐκ ἂν προσεδεόμεθα φυσιολογίας.

Digitized by Google

Wir sehen also in dieser Ethik ein ganz consequentes System der ἡδονῆς καταστηματικῆς, worin der sinnliche Anfang unsrer Vorstellungen vom Guten mit dem Ursprung dieser Vorstellungen in der Vernunft verwechselt ist. Wir haben deswegen weiter nicht damit zu streiten, denn wir sehen sehr leicht, wie diese Verwechselung die Idee des an sich Guten muß verkennen lassen und somit die Ursach aller Einseitigkeiten der Lehre wird.

§. 89.

In der Physik stellt Epikuros bestimmt die Sätze an die Spitze: aus nichts wird nichts, es giebt also kein Entstehen und Vergehen, sondern nur Veränderung des stets bleibenden. Dieses nun aber sind die Atome und das Leere und so viel er nun da auch in das besondere der Naturbetrachtung eingeht, bleiben wir doch ganz bei der Grundansicht des Demokritos. Die Atome, welche sich nur nach Gestalt und Gewicht unterscheiden, bewegen sich mit großer Geschwindigkeit durch das Leere. Durch diese Bewegung und ihr Zusammenstoßen geschieht die Bildung in der Welt, welche unendlich ist und in der in weiten Zwischenräumen unzählige Kosmen entstehen und vergehen. In dieser Welt läßt er keinen verständigen Willen nach Zwecken walten, er leugnet jede Vorsehung, und nicht nur dies, sondern er leugnet auch jede nothwendige Gesetzlichkeit, jedes Schicksal (εἱμαρμένη) und läßt alles nur nach Zufall (τύχη) erfolgen. Die Beobachtung zeige zwar, daß die Bewegung der Atome gerade abwärts gehe, aber wer kann sehen, ob sie davon nicht zufällig ein wenig abweichen und so durch ein wenig schräge Bewegung an einander stoßen, wodurch dann die zufällige Weltbildung erfolge

Digitized by Google

und wodurch dann auch die Freiheit des menschlichen Willens als Abweichung von der Nothwendigkeit möglich werde *).

Eigenthümlich sind ihm aber darin wohl nur die religionsphilosophischen Zwecke. So interessirt er sich eigentlich nicht für die Naturlehre, sondern fordert sie nur zum Kampf gegen den Aberglauben. Drohten uns nicht die himmlischen Erscheinungen und der Tod mit Befürchtungen, so bedürften wir der Naturlehre nicht. Dies zeigt sich erstens in der sonderbar gleichgültigen Art der Ausführung und zweitens in dem Verweilen nur bei seinen religionsphilosophischen Lehren.

Er bespricht den Weltbau, Sonne, Mond, Hagel, Thau, Reif, Donner und Blitz und so fort das besondere bis zu den Entwickelungen der Menschengeschichte, aber es scheint ihm eigentlich nicht daran zu liegen, die Erscheinungen zu erklären, sondern nur ins unbestimmte nachzuweisen, daß dies alles möglicherweise durch das zufällige Zusammentreffen der Atome sich so ereignen könne und keines weltordnenden Verstandes bedürfe. So sagt er zum Beispiel, ohne irgend auf die Wissenschaft seiner Zeit einzugehen, Sonne und Mond seien nur so groß, als sie uns erscheinen; die Finsternisse an Mond und Sonne können daher rühren, daß ihr Licht verlischt und wieder entflammt, wie bei dem Feuer an der Erde, oder daher, daß dunkle Körper zwischen sie und uns treten, oder auch auf andere Weise, und in ähnlicher Art weiter. Er giebt nur mögliche Naturursachen an, aber es interessirt ihn nicht zu untersuchen, welches die wahrhaft geltenden seien **). Das einzige

*) Lucr. l. 2. v. 216 seq.

**) l. l. 91 — 97. Lucret. l. 5. v. 508 et seq.

feststehende in diesem Gemälde bei Lucretius ist die Leukippische Kosmogenie *).

Des Epikuros religionsphilosophisches Interesse ist einzig die Vernichtung aller abergläubischen Furcht. Dafür führt er einen ganz consequenten Naturalismus aus, der nur abgeschmackt wird durch die Begründungen vermittelst der Atomenlehre. Für diese Furchtlosigkeit sind dann die Forderungen:

1) die Seele ist sterblich, also jede Furcht vor der Zukunft nichtig;

2) der Tod selbst ist nicht zu fürchten.

3) Auch in diesem Leben ist jede Furcht vor höheren Mächten ungegründet.

Hier ist das zweite leicht beseitigt. Giebt es kein ewiges Leben, so ist der Tod ewiger Schlaf und für uns an sich völlig unbedeutend, da er weder Vergnügen noch Schmerz bringt **). Es kommt also nur für das erste und dritte auf die Lehren von der Seele und von der Gottheit an.

Dafür sucht er zu zeigen, daß die Welt kein Erzeugniß göttlicher Weisheit sein könne, ihre Unmenschlichkeit und ihre Mangelhaftigkeit führt er dagegen an ***). Auch steht die Welt nicht unter einem alles beherrschenden Schicksal (εἱμαρμένη), sondern der Mensch hängt ab theils vom Zufall (τύχη), theils von sich selbst, so daß die Nothwendigkeit (ἀνάγκη) ihm nicht schadet, der Zufall unbeständig ist, und in der Selbstbestimmung er keinen Herrn über sich hat †).

*) Lucret. l. 5. 449 et seq.

**) Diog. l. 1. 139. β.

***) Lucret. l. 5. v. 200 seq.

†) l. l. 133. *τὴν δὲ εἱμαρμένην ὑπό τινων δεσπότην εἰσαγομένην πάντων, ἀγγέλλοντος, μὴ εἶναι· ἀλλὰ τὰ*

Digitized by Google

In der Lehre von der Sterblichkeit der Seele verbindet er die gewöhnlichen naturalistischen Gründe für die Abhängigkeit der Seele vom Körper mit genau ausgezeichneten Phantasien, wie die Seele aus den rundesten, leichtesten und glattesten Atomen in vier Stoffen bestehe, einem mit Dunst gemengten Hauch (natura mista vapore), Luft (aer), Wärme und einem vierten unbenannten Stoff der Empfindung, der Seele der Seele, welcher der dünneste und glatteste von allen sei. Daneben unterscheidet er Seele (anima) und Geist (mens). Der Geist ist das höhere, sein Sitz in der Brust, die niederen Theile der Seele gehen durch den ganzen Körper. Dieser aus Atomen aufgebauten Seele kann er freilich die Zerstörbarkeit leicht nachweisen *).

Um endlich auch ganz von der Furcht vor höheren Mächten in diesem Leben zu befreien lehrt er, daß, so wie es unendliche entstehende und vergehende Kosmen gebe, auch unendliche immer dauernde Gebilde zwischen den Kosmen sein müssen, unsterbliche Götter. Diese aber leben unsterblich in seliger Ruhe, als der unwandelbaren Eudaimonia **), getrennt von allem Wechsel sterblicher Wesen und unbekümmert um deren Schicksal.

Diese Vorstellung malt er auch atomistisch aus. Philosophisch genommen ist er begreiflich der entschiedenste Atheist, denn er erkennt keinen Herrn der Welt an, weder im Ganzen noch in den Theilen der Welt, da es ihm weder eine vernünftige Weltordnung giebt

---

μὲν ἀπὸ τύχης τὰ δὲ παρ' ἡμῶν. διὰ τὴν μὲν ἀνάγκην ἀνυπεύθυνον εἶναι, τὴν δὲ τύχην ἄστατον ὁρᾶν. τὸ δὲ παρ' ἡμῶν ἀδέσποτον.

*) Lucret. l. 3. v. 418—841.

**) Diog. l. l. 139.

Digitized by Google

noch ein nothwendiges Naturgesetz (εἱμαρμένη), sondern alles nur nach Zufall (τύχη) erfolgt. Aber die übereinstimmende Meinung der Menschen beweist ihm nach dem Gesetz seiner Lehre von den ausfließenden Idolen, daß es Götter, höhere menschenähnliche Geister geben müsse, riesige aus den feinsten Atomen gebildete Menschengestalten von unsterblicher Seligkeit, deren Ausflüsse den Menschen vor der Phantasie erscheinen. Da diese jedoch nun in seliger Ruhe unthätig leben, so wirken sie auf die Menschen gar nicht ein.

Hätte Epikuros die willkührlichen Spiele mit den Atomen aus seiner Naturlehre und Götterlehre herausgelassen, so enthielte sie einen Naturalismus, der ohne die höheren Wahrheiten der Ideenlehre nicht mit Erfolg bestritten werden kann. In Natur- und Menschenleben ist nach der bloß wissenschaftlichen menschlichen Erkenntniß die Zusammensetzung des einzelnen wirklichen weder nach Naturgesetzen noch nach Zweckgesetzen nothwendig erkennbar, sondern diese Zusammensetzung bleibt menschlich zufällig.

Auf der andern Seite aber auch die ewige Ruhe seiner seligen Götter wird mit natürlichen menschlichen Vorstellungen nicht wohl verbessert werden können. Aristoteles Idee von der ewigen Ruhe des nur beschaulichen göttlichen Lebens stimmt eben sowohl zum ersten Satz des Epikuros: τὸ μακάριον καὶ ἄφθαρτον, οὔτε αὐτὸ πράγματα ἔχει, οὔτε ἄλλῳ παρέχει.

So sehr also gleich das unbefangene religiöse Gefühl dieser Lehre widerspricht, so läßt sie sich doch mit einseitiger wissenschaftlicher Consequenz gegen jeden vertheidigen, der des Unterschiedes der endlichen und ewigen Wahrheit nicht mächtig ist. Eben diese dialektische Stärke dieser Lehre mag vorzüglich Ursache gewesen sein,

Digitized by Google

daß sie von den Gegnern, besonders Stoikern und Peripatetikern mit solcher Gehässigkeit bestritten worden ist, indem man mehr das gesunde Wahrheitsgefühl als scharf gedachte Gründe dagegen zu stellen vermochte.

Wir können überhaupt den ganzen Gegensatz der Epikureischen und stoischen Lehre auf diesen Gegensatz der religiösen Ueberzeugung bringen. Epikuros geht mit Demokritos nur so weit, als ihn sein Widerwille gegen den Aberglauben und die ganze Mythologie führt und ignorirt des Demokritos höhere religiöse Ansichten. So bleibt ihm im Kampfe gegen die positive Religion nur die todte Naturlehre mit Verleugnung der Vorsehung, der Weltgesetze des Guten. Die Stoiker sind dagegen immer Freunde der positiven Religion und ihrer Mythologie, die Lehre von der Weltherrschaft des Guten, die Lehre von der Vorsehung steht daher immer in der Mitte ihrer Weltansicht.

Drittes Kapitel.

Zenon von Kittion und die stoische Schule.

§. 90.

Weit mehr Leben als die Epikureische Schule zeigt die Geschichte der stoischen. Zenon aus Kittion auf Kypros, der Sohn eines reichen Kaufmannes, geboren Ol. 110, ist der erste Ordner der stoischen Lehre und der Stifter der stoischen Schule. Er bildete sich in Athen wo er den Kyniker Krates, die Megariker Diodoros Kronos und Stilpon und die Akademiker Xenokrates und Polemon gehört haben soll. Nach-

Digitized by Google

her eröffnete er Ol. 120. 1. in Athen in der bunten Säulenhalle (ἡ ποικίλη στοὰ, deren Wände von Polygnotos bemalt waren,) seine Schule, wenige Jahre nachdem Epikuros die seinige eröffnet hatte. Er wurde ein hochberühmter und gefeierter, von Athen einzig ausgezeichneter Lehrer und stand 58 Jahre lang seiner Schule vor.

Dieser Zenon war ein Philosoph des gesunden Menschenverstandes (τοῦ λόγου τοῦ ὀρθοῦ), die künstlichen Speculationen hatten ihm keinen Werth, sondern nur die gemeinverständliche Rede. So konnte er nicht zum fortbildenden Selbstdenker, sondern nur zum lebendig anregenden Lehrer werden. Er theilte, wie die Andern, die Philosophie in Logik, Physik und Ethik, fand in der Logik die Grundlage, in der Ethik den Zweck der ganzen Lehre, in der Physik aber der religionsphilosophischen Interessen wegen den Gegenstand der tiefsten Erforschung *). Seiner Ansicht nach mußte die Logik dem augenscheinlichen, sinnesanschaulichen den Vorzug geben, und seine Darstellung nur in einer Zusammenstellung der Hauptlehren bestehen, für welche er eklektisch von vielen früheren einzelne Ansichten entlehnen konnte. Indessen bei seiner Verwerfung der künstlichen Speculation konnten ihm weder die Zahlen des Pythagoras, noch die Ideen des Platon, noch die Entelechien des Aristoteles, weder der außerweltliche weltordnende vernünftige Geist des Anaxagoras, noch die Atome des Demokritos gelten. So wurde er auf die alte Elementenlehre der Jonier zurückgedrängt, und in dieser auf die ausgemalteste des Herakleitos, dessen Weltansicht er ganz aufnahm, damit aber eine Aus-

*) Diog. L. l. 7, 39. 40.

Digitized by Google

welcher erst das eigenthümliche der stoischen Lehre vollendet wurde. In diesem Streite gewann man von beiden Seiten an gebildeter und gewandter Rede, besonders für die Anwendungen auf Lebensphilosophie. Die späteren Lehrer waren großentheils wissenschaftlich überhaupt gut ausgebildete Männer, welche neben der eigentlichen Philosophie die Rechte der Mathematik, der Naturgeschichte und aller Naturwissenschaften anerkannten und neben den stoischen Hauptlehren auch viel fremdes besonders von Aristoteles mit aufnehmen konnten. So bildeten sich besonders seit Panaitios und Poseidonios nicht nur die einseitigen Schulrichtungen, sondern auch in Vergleichung und Kritik allgemeinere unpartheiische Ansichten fort, wie z. B. dafür Cicero so viel gethan hat, indem er seine Römer auch in lateinischer Rede über Philosophie verhandeln lehrte. Für unsern Zweck kommt nur die frühere stoische Lehre in Frage, da die spätere sich nur in gemeinverständlicher Ausführung und Aufgeben manches eigenthümlichen unterscheidet.

In der stoischen Lehre war, wie gesagt, die Ethik als der Zweck des Ganzen, die Physik als das tiefste der Erforschung anerkannt, aber ihr eigenthümliches Leben waltet eigentlich nur in der Logik. In der Physik sind ihre eigenthümlichen Vorstellungsarten fast ganz von Herakleitos entlehnt, ihre Ethik ging ganz aus der kynischen und megarischen hervor, hingegen ihre Logik entwickelt sich zwar aus schwachen Anfängen in des Chrysippos Spitzfindigkeit und Weitschweifigkeit doch zu einer umfassendern Aufgabe, welche Erkenntnißlehre, Sprachlehre und Rhetorik genauer mit aufnahm und so der Gewandtheit in der Rede viele Vortheile brachte.

In

Digitized by Google

In der von uns noch zu besprechenden vorchristlichen griechischen Philosophie ist nemlich eignes Leben eigentlich nur in dem Streite um die Kriterien der Wahrheit. Dafür aber wird keine neue Erforschung des Wesens der nothwendigen Wahrheiten vorgenommen, sondern die platonische Voraussetzung der ursprünglich eigenen Wahrheit der Vernunft wird von allen Schulen verlassen und es bleibt nur der Streit um die objective Gültigkeit der anschaulichen Vorstellungen. Aristoteles, Epikuros und Zenon stimmen darauf zusammen, daß der Geist ohne die Sinne eine tabula rasa sei, auf welche erst mit Hülfe der Sinne die Gemälde aufgetragen werden, indem die allgemeinen Begriffe jede πρόληψις (Erkenntniß a priori wie wir sagen) nur durch Erinnerung an höhere Sinnesanschauung bringen sollen, daß folglich eine unmittelbare Erkenntniß durch allgemeine Vorstellungen möglich sey. Die dogmatischen Schulen bleiben daher im Grunde bloß Empiriker, ja die Epikureer und Stoiker sind in ganz gleicher Weise Empiriker und Materialisten, sie haben eigentlich ganz dieselbe dialektische Grundlage, und nur die entgegengesetzten religionsphilosophischen Interessen lassen sie in den ersten willkührlichen Hypothesen der Physik so feindselig gegen einander treten, nachdem in der Ethik Epikuros auch seinem Empirismus treu geblieben war, Zenon aber völlig inconsequent die hohen Ideen des Sokrates von dem selbstständigen Werth der Tugend mit herüber genommen hatte. So steht in der Hypothese des Epikuros vom vernunftlosen Fall (τύχη) der Atomenwelt Zenon's Hypothese von der allwaltenden göttlichen Vernunft im Feuer, durch welche das Schicksal (εἱμαρμένη) Vorsehung (πρόνοια) gegenüber.

Digitized by Google

ἀρετῆ) das vorzügliche (τὸ προηγμένον) und τὸ καθῆκον (das geziemende).

Das Schöne ist das vollkommene Gute, das vollkommen ebenmäßige. Es sind vier Arten des Schönen, das gerechte, das tapfere, das geordnete (κόσμιον) und das wissenschaftliche (ἐπιστημονικόν); denen stehen vier Arten des häßlichen (αἰσχροῦ) entgegen. Nur das Schöne ist gut, dieses aber die Tugend und was der Tugend theilhaft ist; nur das Gute ist schön, so daß gut und schön völlig gleich gelten.

Alles Gute ist sich gleich und aufs äußerste zu erstreben, es ist mit Annehmlichkeiten unvergleichbar ohne ein mehr oder weniger. Alle Dinge sind gut oder böse oder keines von beiden. Gut sind die genannten Tugenden, böse die entgegengesetzten Laster; keines von beiden, was weder nothwendig nützt noch nothwendig schadet, wie z. B. Leben, Gesundheit, Vergnügen, Stärke, Reichthum, Ruhm, edle Geburt und dessen Gegentheil [1]).

---

1) Diog. L. l. 7. 100. καλὸν δὲ λέγουσι τὸ τέλειον ἀγαθὸν, παρὰ τὰ πάντας ἀπέχειν τοὺς ἐπιζητουμένους ἀριθμοὺς ὑπὸ τῆς φύσεως, ἢ τὸ τελείως σύμμετρον. εἴδη δὲ εἶναι τοῦ καλοῦ τέτταρα δίκαιον, ἀνδρεῖον, κόσμιον, ἐπιστημονικόν· ἐν γὰρ τοῖσδε τὰς καλὰς πράξεις συντελεῖσθαι. ἀνάλογον δὲ καὶ τοῦ αἰσχροῦ εἶναι εἴδη τέτταρα· τὸ τε ἄδικον, καὶ τὸ δειλὸν καὶ ἄκοσμον καὶ ἄφρον. 101. λέγουσι δὲ μόνον τὸ καλὸν ἀγαθὸν εἶναι. — εἶναι δὲ τοῦτο ἀρετὴν καὶ τὸ μετέχον ἀφ' αὐτῆς· ᾧ ἐστιν ἴσον τὸ πᾶν ἀγαθὸν καλὸν εἶναι. καὶ τὸ ἰσοδυναμεῖν τῷ καλῷ τὸ ἀγαθόν. — Δοκεῖ δὲ πάντα τὰ ἀγαθὰ ἴσα εἶναι, καὶ πᾶν ἀγαθὸν ἐπ' ἄκρον εἶναι αἱρετὸν καὶ μήτε ἄνεσιν μήτε ἐπίτασιν δέχεσθαι. τῶν δὲ ὄντων φασὶ τὰ μὲν ἀγαθὰ εἶναι· τὰ δὲ κακά· τὰ δὲ οὐδέτερα. 102. ἀγαθὰ μὲν οὖν τάς τε ἀρετὰς φρόνησιν, ἀνδρείαν, δικαιοσύνην, σωφροσύνην, καὶ τὰ λοιπά· κακὰ δὲ τὰ ἐναντία ἀφροσύ-

Digitized by Google

Das gleichgültige (ἀδιάφορον) ist von zwey Arten, erstens dasjenige, was weder sicher zur εὐδαιμονία noch zur κακοδαιμονία führet wie Reichthum und Gesundheit, zweitens das, was weder Neigung noch Abneigung anregt, z. B. ob man eine gerade oder ungerade Zahl Haare auf dem Kopfe hat, ob man den Finger ausstreckt oder einbiegt [2]).

Von diesem Gleichgültigen ist einiges vorzüglich anderes verwerflich. Vorzüglich nemlich, was einen Werth hat; Werth hat aber besonders, was zu dem mit sich übereinstimmenden Leben, welches allem Guten entspricht, etwas beiträgt [3]).

Dies nun auf die Handlungen bezogen giebt für das Gute den Gegensatz der tugendhaften sittlichen Handlungen, welche κατορθώματα genannt werden und der lasterhaften Handlungen, der ἁμαρτήματα (Sünden) *). In Rücksicht des vorzüglichen und verwerflichen wird hingegen nur τὸ καθῆκον, das geziemende, gelobt.

ναν, ἀδικίαν καὶ τὰ λοιπά. οὐδέτερα δὲ, ὅσα μήτε ὠφελεῖ μήτε βλάπτει· οἷον ζωὴ, ὑγίεια, ἡδονὴ, κάλλος, ἰσχὺς, πλοῦτος, δόξα, εὐγένεια· καὶ τὰ τούτοις ἐναντία.

2) l. l. 104. διχῶς δὲ λέγεσθαι ἀδιάφορα· ἅπαξ μὲν, τὰ μήτε πρὸς εὐδαιμονίαν, μήτε πρὸς κακοδαιμονίαν συνεργοῦντα, ὡς ἔχει πλοῦτος, ὑγίεια, ἰσχύς, δόξα. — ἄλλως δὲ λέγεται ἀδιάφορα, τὰ μήτε ὁρμῆς μήτε ἀφορμῆς κινητικά· ὡς ἔχει τὸ ἀρτίας ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς τρίχας, ἢ περιττάς, ἢ ἐκτείνειν τὸν δάκτυλον, ἢ συστέλλειν.

3) eodem l. τῶν ἀδιαφόρων τὰ μὲν λέγουσι προηγμένα, τὰ τε ἀποπροηγμένα. προηγμένα μὲν τὰ ἔχοντα ἀξίαν· ἀποπροηγμένα δὲ ἀναξίαν ἔχοντα. ἀξίαν δὲ τὴν μέν τινα λέγουσι σύμβλησιν πρὸς τὸν ὁμολογούμενον βίον, ἥτις ἐστὶ περὶ πᾶν ἀγαθόν.

*) Stob. Ecl. eth. II. p. 158. Plut. Stoicor. repugn. p. 1037.

Digitized by Google

Καθῆκον ist, was zu thun seinen vernünftigen Grund hat, wie z. B. das dem Leben gemäße, wie es auch Pflanzen und Thiere betrifft, überhaupt das im thätigen Leben der Natur entsprechende. Die Begierden nemlich fordern bald geziemendes, bald ungeziemendes; geziemendes in dem, welches der Verstand zu thun verlangt, wie Eltern ehren, Geschwister und Vaterland lieben, den Freunden helfen; ungeziemendes aber in dem, welches der Verstand nicht verlangt [4]).

So bleibt die Lehre des Zenon der Form nach ganz bei der des Platon und Aristoteles, denn für die wirklichen Handlungen kommt es doch zuletzt auf diese Entscheidungen des Verstandes an. Darum ist dem Zenon der einfachste Ausspruch des ethischen Princips das ὁμολογουμένως ζῆν *), das mit sich selbst in Uebereinstimmung bleiben, also nur die Form der Verständigkeit unsrer Handlungen. So nennt dann auch Zenon selbst den richtigen Verstand das Princip des Guten. Das Gesetz des Guten, sagt er, ist der richtige Verstand, welcher gebietet, was zu thun sei, und verbietet, was nicht gethan werden soll [5]).

---

4) l. l. 107. ἔτι δὲ καθῆκον φασὶν εἶναι ὃ προαχθὲν εὔλογόν τε ἴσχει ἀπολογισμόν· οἷον τὸ ἀκόλουθον ἐν τῇ ζωῇ, ὅπερ καὶ ἐπὶ τὰ φυτὰ καὶ ζῶα διατείνει. — ἐνέργημα δὲ αὐτὸ εἶναι, ταῖς κατὰ φύσιν κατασκευαῖς οἰκεῖον. τῶν γὰρ καθ' ὁρμὴν ἐνεργουμένων τὰ μὲν καθήκοντα εἶναι τὰ δὲ παρὰ τὸ καθῆκον. καθήκοντα μὲν οὖν εἶναι, ὅσα λόγος αἱρεῖ ποιεῖν· ὡς ἔχει, γονεῖς τιμᾶν, ἀδελφοὺς, πατρίδα, συμπεριφέρεσθαι φίλοις. παρὰ τὸ καθῆκον δὲ ὅσα μὴ αἱρεῖ λόγος.

*) Stob. Ecl. eth. II. p. 132.

5) Stob. Ecl. eth. II. p. 190. τὸν δὲ νόμον σπουδαῖον εἶναι φασὶ λόγον ὀρθὸν ὄντα προστακτικὸν μὲν τῶν ποιητέων, ἀπογορευτικὸν δὲ τῶν οὐ ποιητέων.

Digitized by Google

Aber dieses Princip hat seine lebendige Bedeutsamkeit nur in der Idee, daß die höhere verständige Kraft unsers Geistes die Herrschaft über die niederen Kräfte der Seele erhalten solle, wie diese Idee die ganze Platonische und Aristotelische Ethik beherrscht. Hier gilt diese hingegen nur in dem Ruhm der Apathie, in der Schilderung der Kraft der Selbstbeherrschung, ohne jene Ausführungen zuzulassen, weil Zenon in seiner Vorstellung von dem ἡγεμονικὸν oder der herrschenden Kraft der Seele alles geistige ohne Unterscheidung denkt. Da nun für die Ausführung unsrer Thaten alles von dem Gehalt der Begierden und dem Verhältniß zu äußern Gütern abhängt, so bedarf die stoische Ethik noch eines andern Princips neben jenem, und dieses wird hier im Gesetz der Natur bestimmt anerkannt.

So wurde Zenon gleich auf das kynische „nach der Natur das heißt nach der Tugend leben“ (ζῆν κατὰ φύσιν ἢ κατ᾽ ἀρετήν) als Princip geführt, und darin verband sich seine Lebensansicht mit seiner herakleitischen Weltansicht, nach welcher im λόγος κοινὸς das Naturgesetz das göttliche Gesetz ist. Daher hat die ethische Lehre der Stoiker die zwei Glanzpunkte in der Lehre von der selbstständigen Willenskraft mit unerschütterter Seelenruhe und in der εὐαρέστησις des Herakleitos, in der frommen Gottergebenheit, welche besonders bei den jüngeren wie Epiktetos und Antoninus so klar hervorgehoben ist. Für das Ganze der Ausführung der Tugendlehre wirkte aber dieses Princip weniger vortheilhaft. Noch Kleanthes soll unter diesem der Natur getreu leben (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν) nur des Herakleitos Gedanken des λόγος κοινὸς aufgenommen, Chrysippos dagegen sowohl auf die allgemeine Natur als auf die besondere des

Digitized by Google

Menschen gesehen haben *). So wird das höchste Gut der Natur getreu leben, sowohl der eigenen als der allgemeinen, nichts zu thun, was von dem allgemeinen Gesetz verboten wird, welches der alles durchdringende λόγος ὀρθὸς ist, der in Zeus dem Beherrscher aller Dinge lebt **).

Durch dieses der eigenen Natur folgen wird dann die Bestimmung der Tugend ganz von der Erfahrung abhängig, und die Lehre bekommt jene psychologische Form, in welcher zuletzt alles aus dem Triebe der Selbsterhaltung abgeleitet werden soll, als dem Grundtrieb alles lebendigen, der das jeder Natur entsprechende bestimme. Dem vernünftigen sei aber der Verstand als der vollkommenere Beherrscher gegeben, und daher dem λόγος ὀρθὸς zu folgen seiner Natur gemäß.

In dieser Weise kommt die stoische Ethik ganz auf die peripatetische zurück, wie die Darstellung der Tugenden bei Diogenes Laërtes deutlich zeigt ***). Wir beobachten, wie sich von Jugend auf die Triebe des Menschen naturgemäß entwickeln, doch ohne den reinen Werth des Guten und der Tugend zu erlangen, ehe nicht der herrschende Verstand in das Leben eintritt, sich der Triebe bemächtigt und sie der Tugend unterwirft, indem er sie zum

*) Diog. L. l. l. 89. φύσιν δὲ Χρύσιππος μὲν ἐξακούει, ἢ ἀκολούθως δεῖ ζῆν, τὴν δὲ κοινὴν, καὶ ἰδίως τὴν ἀνθρωπίνην. ὁ δὲ Κλεάνθης τὴν κοινὴν μόνην ἐκδέχεται φύσιν, ἢ ἀκολουθεῖν δεῖ, οὐκέτι δὲ καὶ τὴν ἐπὶ μέρους.

**) l. l. 88. διόπερ τέλος γίνεται τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν· ὅπερ ἐστὶ κατ' ἀρετὴν αὐτοῦ καὶ κατὰ τὴν τῶν ὅλων, οὐδὲν ἐνεργοῦντας ὧν ἀπαγορεύειν εἴωθεν ὁ νόμος ὁ κοινὸς, ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος διὰ πάντων ἐρχόμενος, ὁ αὐτὸς ἐν τῷ Διὶ καθηγεμόνι τούτῳ τῆς τῶν ὄντων διοικήσεως ὄντι.

***) l. l. 92. 93.

Digitized by Google

geziemenden ausbildet *). Auf diese Weise zeigt sich des Panaitios Lehre vom καθῆκον, welche Cicero de officiis lateinisch bearbeitete. Sie unterscheidet sich von den früheren Darstellungen nur darin, daß nicht sowohl Tugenden geschildert als Vorschriften für das geziemende Handeln gegeben werden, wodurch sich die Lehre unserer Form der Pflichtenlehre annäherte **).

Gewonnen wird hier nur eine größere Gewandtheit der Rede, die wissenschaftliche Ansicht hingegen bleibt wie zuvor. Die Forderung der Herrschaft des richtigen Verstandes bleibt dieselbe formale wie bei Aristoteles, weil auch hier die Idee der persönlichen Würde zur Bestimmung von Tugendpflichten fehlt und nur die Anforderungen an den Charakter mit sittlicher Nothwendigkeit ausgesprochen werden, die Vorschriften für das geziemende dagegen immer hinter der Pflicht zurück bleiben. Die stoische Lehre erreicht dabei aber nicht die Klarheit und Schärfe der Begriffsbestimmungen wie die aristotelische, weil die Erhebung des λόγος über die untern Gebiete des Geisteslebens nicht wie bei Aristoteles klar anerkannt ist.

Die erste Lehre von der alleinigen Würde der Apathie, von der Tugend als dem allein Guten, in welchem es kein mehr oder weniger gebe, stimmt daher hier schlecht zu der Lehre vom Triebe der Selbsterhaltung, durch welchen die Tugenden in dem unserer Natur gemäßen in Gesundheit, Stärke u. s. w. abgemessen werden ***). Auf der einen Seite wird, wie bei Platon und Aristoteles, die Sokratische Lehre von dem alleinigen innern selbstständigen

*) Cic. de fin. l. 3.

**) Vergleiche meine Beiträge zur Geschichte der Philosophie, Heft 1. S. 132. u. f.

***) Diog. L. l. l. 90.

Digitized by Google

Werth der Tugend und ihrer uneigennützigen Würdigung so scharf und bestimmt anerkannt, auf der andern Seite weiß man aber das nützliche nicht von dem an sich guten zu unterscheiden *), und verwirrt damit wieder die ganzen Begriffsbestimmungen. Dies spiegelt sich ganz in den Betrachtungen des Cicero de officiis. In dem ganzen Werk wird der alleinige Werth der virtus gratuita **), der Tugend um ihrer selbst willen anerkannt und das honestum so hoch über das nützliche erhoben, daß er es höchst schändlich findet, beide nur zweifelnd vergleichen zu wollen ***), dennoch aber sagt er an anderer Stelle: die Menschen verkennen die Grundgesetze der Natur, wenn sie die utilitas vom honestum trennen wollen. — Wer wird das nützliche meiden, oder noch mehr, wer wird es nicht auf das eifrigste erstreben? Aber da wir nur im rühmlichen, schönen und gerechten (in laude, decore et honestate) das nützliche finden können, so halten wir diese für das erste und höchste; Nutzen aber halten wir weniger für glänzend als für unentbehrlich (utilitatis nomen non tam splendidum quam necessarium ducimus). Leicht versteht man hier Cicero's Meinung, so daß wir ihm keinen Widerspruch in der Lehre schuld geben, aber dem Sprachgebrauch, der unter dem utile bald schlechthin das nützliche, bald nur das den höchsten Zwecken untergeordnete nützliche versteht, fehlt die treffende wissenschaftliche Schärfe. Und dieser Tadel scheint bei vielen stoischen Lehrern die ganze Ausführung der Rede von der Tugend zu treffen †). Die Aufzählung der Definitionen und Einthei-

*) Diog. L. l. 7, 94. 98.

**) acad. quaest. IV. c. 46. de leg. I. c. 18.

***) de off. III. c. 4.

†) Diog. L. l. 7, 90. 94.

Digitized by Google

lungen der ethischen allgemeinen Begriffe stimmt wenig mit der begeisterten Auffassung des Ideals des Weisen und der Einen Tugend, die kein mehr oder weniger zuläßt.

Chrysippos scheint, dem Gesetz „der eigenen Natur treu zu bleiben“ als erklärendes Princip den Trieb der Selbsterhaltung untergestellt zu haben, aber ungeachtet dieses ganz psychologischen Princips fehlt der Versuch einer genaueren Untersuchung des Geistes, und damit wird ein Fehler eingeleitet, dem wir in der Geschichte der Philosophie noch oft begegnen. Man meint den Trieb der Selbsterhaltung als Princip der Ethik nennen zu dürfen und damit die höchsten Ideen vom selbstständigen Werth der Tugend schützen zu können, indem ja die Selbsterhaltung des vernünftigen Lebens in seiner Vollkommenheit gefordert werde. Dabei wird aber übersehen, daß in dieser Weise die Ideen des Guten nicht schlechthin aus dem Triebe der Selbsterhaltung (der ja auch jedem niedrigen Leben gilt), sondern nur aus den Gesetzen des vernünftigen Lebens abgeleitet werden können, welche jedoch hier oft keiner eigenen Untersuchung unterworfen worden sind. Eine gute Erläuterung dieser Sache giebt des Aristoteles Lehre von der Selbstliebe *).

Endlich die unglücklichste Parthie in der Ethik des Zenon und Chrysippos ist diejenige, in welcher sie durch die Bemerkung, daß alle positive Sitte und positives Recht nur von willkührlicher Anordnung sei, in der Politik und in der Erziehungslehre verleitet werden, alle Sitten der Keuschheit und Reinlichkeit als bedeutungslos zu verwerfen, so daß stoischer Ernst hier mit dem Leichtsinn des Theodoros Atheos auf gleiche Sprüche zu-

*) Eth. Nic. l. 9. c. 8.

Digitized by Google

sammenkommt, und sie sogar noch geschmackloser ausführt *).

2. Logik.

§. 92.

Die Aufgabe der Logik nahm Zenon so allgemein, daß sie ihm Erkenntnißlehre, Denklehre, Sprachlehre und Redekunst umfaßte. Es heben sich aber in unsern Nachrichten anfangs eigentlich nur zwei Aufgaben hervor, nemlich erstens die Frage nach dem Grunde der Wahrheit in der Erkenntniß, welcher in der φαντασία καταληπτική gefunden wird, und zweitens die Frage nach dem Unterschied der leidentlichen Empfindung und des willkührlichen Urtheils, welche letztere aber eigentlich nur in Beziehung auf den Willen, die Gemüthsbewegungen und Leidenschaften erwogen wird, ohne daß beide Lehren scharf genug gegen einander ausgeglichen wären.

Zenon setzte ohne weitere Untersuchung voraus, der unmittelbare Grund aller Wahrheit in der Erkenntniß liege in der Sinnesanschauung. Diese Sinnesanschauung ist nemlich der Grund (κριτήριον) aller Erkenntniß als ergreifende Anschauung (φαντασία καταληπτική), indem in ihr nach Zenon's Bild die Gegenstände einen Eindruck (τύπωσις) in die Seele machen, wie der Siegelring in das Wachs und so zur Vorstellung des wirklichen führen. Bei diesem Bilde bleibt man, nur daß Chrysippos unbestimmter den Eindruck eine Veränderung in der Seele (ἑτεροίωσις) nennt **).

---

*) Sext. Emp. Pyrrh. hyp. l. 3. 245. adv. Ethic. 190 seq. Diog. L. l. 7. 131. 188.

**) Diog. L. (l. 7. 50.) läßt so den Chrysippos sagen: νοεῖται δὲ ἡ φαντασία ἡ ἀπὸ ὑπάρχοντος κατὰ τὸ ὑπάρχον

Digitized by Google

Mit dieser Lehre von der ergreifenden Anschauung als dem Grund der Wahrheit aller Erkenntniß hat Zenon am bestimmtesten an die Stelle der großen Grundfrage der philosophischen Dialektik nur die gar nicht bestimmt zu handhabende Frage nach der objectiven Gültigkeit unsrer Vorstellungen gesetzt, welche so oft und wiederholt in der neueren Philosophie täuschte. Nun besteht aber das Erkennen mit der objectiven Gültigkeit seiner Vorstellungen nur in der Thatsache des Selbstvertrauens der Vernunft ohne sich mittelbar begründen zu lassen. Da wir nun hier gar nicht nachweisen können, wie die Gegenstände die Eindrücke in die Seele machen und dadurch erkannt werden, so bot dies den Akademikern seit Arkesilaos die beste Gelegenheit zum Streit und zur Ausführung der Lehre von der Unerkennbarkeit (ἀκαταληψία) der Dinge, zu einem Streit, in welchem die Akademiker immer den schärferen Gedanken für sich behielten, indem die Stoiker das Recht der Sinnesanschauung nur voraussetzen aber nicht begründen konnten. Die Stoiker, besonders Chrysippos, haben diese Lehre sorgfältig weiter ausgebildet und dabei die ergreifende Anschauung von den Anschauungen der Einbildung in Dichtung, Traum und Wahnsinn, den Gegenstand der erkennenden Anschauung (τὸ φάνταστον) von dem φανταστικὸν der willkührlichen und dem φάντασμα

ἐναπομεμαγμένη, καὶ ἐναποτετυπωμένη, καὶ ἐναπεσφραγισμένη, οἷα οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος. Sext. I. 7, 402.

Und Sextus (adv. math. VIII. 10.) sagt von den Stoikern: wahr ist ihnen das wirkliche, welches jemand zum Gegenstand wird, falsch das nicht wirkliche, welches jemand zum Gegenstand wird, ἀληθὲς γάρ ἐστι κατ' αὐτοὺς τὸ ὑπάρχον καὶ ἀντικείμενον τινί· καὶ ψεῦδος τὸ μὴ ὑπάρχον καὶ ἀντικείμενον τινί.

Digitized by Google

der willkührlichen Einbildungen gut unterschieden *), also einigen psychologischen Lehren weitere Ausbildung gegeben, aber der Grundgedanke der κατάληψις selbst blieb doch ohne Schutz.

So erkannte Zenon in der Sinnesanschauung die Grundlage aller Erkenntniß. Die Erkenntniß bildet sich dann im Innern des Geistes aus, indem der Geist, so wie er die Erkenntniß empfängt, sie mit Beifall (συγκατάθεσις) aufnimmt und dieser vollständig begründet giebt das Wissen (ἐπιστήμη) **). Den herrschenden Theil der Seele vergleicht er bei der Geburt einem unbeschriebenen Blatt ***), auf welches leidentlich durch die Sinne erst die Vorstellungen aufgetragen und dann willkührlich denkend aufgenommen und sprachlich ausgedrückt werden.

Wie Sextus sagt: die Stoiker sagen, die drei seien mit einander in Verbindung Wissenschaft (ἐπιστήμη), Meinung (δόξα) und die diesen angrenzende κατάληψις. Wissenschaft sei eine sichere, feste, unveränderlich durch den Verstand (ὑπὸ λόγου) bestimmte κατάληψις; Meinung sei ein schwächlicher und irriger Beifall (συγκατάθεσις); κατάληψις sei zwischen beiden, der Beifall durch die φαντασία καταληπτική, welche wahrhaft sei und frei von Irrthum. Wissenschaft sei nur des Weisen, Meinung des Thoren, die κατάληψις beiden und das κριτήριον der Wahrheit †).

Diese wichtige Lehre von der Willkührlichkeit der Denkthätigkeiten ist ihm dann vorzüglich von praktischer Bedeutung. Der Mensch soll ja vor allem, um zur Weisheit

*) Plut. phil. decr. IV. c. 12.

**) Gellius N. Attic. XIX. c. 13. Cicero acad. quaest. c. 11.

***) Plut. plac. phil. IV, 11.

†) adv. log. l. 1. 151.

Digitized by Google

zu gelangen, die Apathie erringen, indem er sich von der Macht der Gemüthsbewegungen oder der unwillkührlichen Begierden frei macht. Die φαντασία bringt dem Menschen nemlich die unwillkührlichen Begierden (ὁρμὰς) als πάθη, die von den vier Arten Traurigkeit, Furcht, Gelüst und Vergnügen sind *). Durch den Beifall aber, mit welchem wir diese Begierden anerkennen und beurtheilen, werden sie willkührlich und hängen von dem Belieben des Menschen ab. Wenn ein erschreckender Donner, eine plötzliche Anzeige unbekannter Gefahr oder etwas ähnliches sich ereignet, so wird auch das Gemüth des Weisen ein wenig bewegt und erschüttert werden, nicht aus Befürchtung irgend eines Uebels, sondern nur in einer plötzlichen unbedachten Bewegung, welche das Gemüth stört. Diese Störung wird aber der Weise nicht anerkennen oder festhalten **), sondern er wird sie sogleich von sich werfen und in diesen Dingen nichts zu fürchtendes finden. So entsteht durch das Urtheil aus den Begierden für das Gute der Wille (βούλησις), gegen das Böse die Vorsicht (εὐλάβεια) und bei Erreichung des Guten die Freude (χάρα) als die drei den Gemüthsbewegungen entgegengesetzten Eigenschaften des frei selbstthätigen Geistes, welche sie εὐπαθείας nannten ***).

Nach den Angaben des Diokles von Magnesia bei Diogenes L. †) scheint Chrysippos die Lehre von der φαντασία καταληπτικὴ wesentlich und ins unbestimmte verändert zu haben. Hier ist nemlich φαντασία

*) Diog. l. l. 110. παθῶν εἶναι γένη τέτταρα, λύπην, φόβον, ἐπιθυμίαν, ἡδονήν.

**) οὐ συγκατατίθεται οὐδὲ προσεκδοξάζει.

***) Diog. l. l. 115.

†) l. l. 49 seq.

Digitized by Google

nicht mehr nur Anschauung, sondern im allgemeinen unsere „Vorstellung“ *). Die Vorstellungen, sagt er, sind theils sinnliche (αἰσθητικαί), theils nicht sinnliche, und die letzteren sind die durch den Verstand, wie die vom unkörperlichen und dem andern vom Verstande ergriffenen **), welche Gedanken (ἔννοιαι) genannt werden. Ja selbst die Arten der κατάληψις werden so unbestimmt aufgeführt, daß auch hier nicht nur Erkenntnisse sondern bloße Vorstellungsarten vorkommen. Er sagt, die κατάληψις entsteht theils durch die Empfindung (αἰσθήσει) wie die vom weißen und schwarzen, rauhen und glatten, theils durch den Verstand (λόγῳ) bei dem durch Beweis einzusehenden (τῶν δι' ἀποδείξεως συναγομένων), z. B. daß Götter seien und Vorsehung üben. Auf dies letztere bezieht er dann eine Uebersicht der νοούμενα, wo neben dem durch Anschauung bestimmten viele Vorstellungsarten der Einbildungskraft genannt werden. Ueberhaupt scheint Chrysippos durch die Menge der Erklärungen und Eintheilungen an Tiefe und Schärfe des Gedankens verloren zu haben. So nimmt er ferner als κριτήριον τῆς ἀληθείας die φαντασία καταληπτική, aber diese besteht ihm wie dem Epikuros theils aus dem Sinne, theils aus den Voraussetzungen (πρόληψις), welche er erklärt als ursprüngliche Vorstellungen des allgemeinen ***). Und welches nun diese ursprünglichen Begriffe seien und wie sie zur Erkenntniß führen, wird nicht klar, vielleicht aus Mangelhaftigkeit der Ueberlieferung.

Nur

*) Sext. Emp. adv. math. VII. 244.

**) Diog. L. l. l. 51. οὐκ αἰσθητικαὶ δέ, αἱ διὰ τῆς διανοίας, καθάπερ τῶν ἀσωμάτων καὶ τῶν ἄλλων τῶν λόγῳ λαμβανομένων.

***) l. l. 54. ἔστι δὲ πρόληψις ἔννοια φυσικὴ τῶν καθόλου.

Digitized by Google

Nur beispielsweis werden die unveränderlichen Vorstellungen des Guten und Gerechten *), gelegentlich der Glaube an die Götter als προλήψις genannt **). Für den Ursprung der προλήψις wird aber nur, wie bei der ἐπαγωγή des Aristoteles, angegeben, durch das Zusammenfallen vieler gleicher Wahrnehmungen (αἰσθήσεις) in der Erinnerung entstehe die Erfahrung (ἐμπειρία) und in dieser erhielten wir die προλήψις als ἔννοια φυσική ***). Darin wäre jedoch gar nichts ursprüngliches bestimmt, es müßte vielmehr die Sache eigentlich da erhellen, wo in der Lehre von den Schlüssen von Behauptungen die Rede ist, welche keines Beweises bedürfen, denn so eben waren sie doch auf den Beweis verwiesen. Allein in der von Diogenes Laertes angegebenen Lehre des Chrysippos von dem ohne Beweis einzusehenden sind nur hypothetische Schlußformen und keine wirklichen Behauptungen in den Voraussetzungen genannt. Von dieser Seite bleibt die stoische Lehre bei aller ihrer Weitschweifigkeit unzulänglich.

§. 93.

Diese Lehre von der Erkenntniß war den Stoikern nur ein Theil der Dialektik, welche wenigstens seit Chrysippos in weit größerem Umfang in Verbindung von Denklehre und Sprachlehre ausgeführt wurde. Poseidonios nannte die Dialektik die Lehre vom Wahren, Falschen und dem, was keines von beiden †), und Chrysippos verband in ihr die drei Lehren von dem Bezeichneten, dem

*) Cicero acad. quaest. II. c. 8.

**) Sext. Emp. adv. math. l. 9, 61.

***) Plut. placit. Phil. l. 4, c. 11.

†) Diog. L. l. l. 62.

Digitized by Google

eingetheilt in einfache (ἁπλᾶ) und nicht einfache (οὐχ ἁπλᾶ). Einfach sind die, welche kein vergleichendes Verbindungswort enthalten, und nicht aus Sätzen bestehen (τὰ συνεστῶτα ἐξ ἀξιώματος μὴ διαφορουμένου, ἢ ἐξ ἀξιωμάτων), wie z. B. Tag ist; nicht einfach sind hingegen solche, die eine Vergleichung enthalten oder aus Sätzen bestehen, z. B. wenn es Tag ist oder: wenn es Tag ist, ist Licht.

Als Arten des einfachen Satzes werden nun angegeben: der verneinende (ἀποφατικὸν), „nicht ist Tag", der doppeltverneinende (ὑπεραποφατικὸν), welcher wieder bejaht, wie „nicht nicht ist Tag", das ἀρνητικὸν, in welchem das Subject verneint, wie „niemand geht"; das στερητικὸν, in welchem das Prädikat verneint, wie „unmenschenfreundlich ist dieser"; ferner κατηγορικὸν, welches den Nominativ mit einem Zeitwort verbindet, wie „Dion geht"; τὸ καταγορευτικὸν mit einem pronomen demonstrativum, wie „dieser geht"; τὸ ἀόριστον mit einem pronomen relativum, wie „jemand geht", „jener wird bewegt."

Das nicht einfache ἀξίωμα heißt συνημμένον, wenn die Sätze mit wenn (εἰ) verbunden werden, wie „wenn es Tag ist, ist es hell"; es heißt παρασυνημμένον, wenn sie mit da (ἐπεί) verbunden werden; es heißt συμπεπλεγμένον, wenn sie mit einer verbindenden Conjunction zusammengesetzt werden, wie „es ist Tag und es ist hell"; es heißt διεζευγμένον, wenn die Verbindung mit entweder oder gemacht wird, wie „entweder ist es Tag oder Nacht", wodurch eines von beiden für falsch erklärt wird; es heißt αἰτιῶδες (Causalsatz), wenn die Verbindung durch weil (διότι) gegeben wird, es heißt διασαφοῦν τὸ μᾶλλον, wenn es mit mehr (μᾶλλον), διασ. τὸ ἧττον, wenn es mit weniger (ἧττον) verbindet.

Digitized by Google

Hier sind die quantitativen Unterschiede des allgemeinen, besondern und einzelnen gar nicht beachtet, und keine abgesonderten Prädicatbegriffe gebraucht. Dies erinnert an des Antisthenes und Stilpon Verwerfung der allgemeinen Begriffe und die Behauptung, daß nur eines von einem richtig ausgesagt werden könne. Und daher bleiben hier die Angaben höchst unvollkommen, wie Wahrheit und Falschheit zweier so verbundener Sätze von einander abhängen.

So steht hier gleich die erste unbeholfene Regel, wenn von zwei Sätzen der eine die Verneinung des andern ist, so sind sie nach Wahrheit und Falschheit einander entgegengesetzt. Denn dabei ist der Unterschied des allgemeinen und besondern nicht bedacht.

Die folgenden Regeln erinnern genau an Philon und Diodoros. Es heißt richtig: ein συνημμένον ist wahr, wenn das Gegentheil des Nachsatzes (τοῦ λήγοντος) dem Vordersatz (τῷ ἡγουμένῳ) widerstreitet.

Die zweite ist wie bei Diodoros unsicher, das συνημμένον sei falsch, wenn das Gegentheil des Nachsatzes dem Vordersatz nicht widerstreite, indem hier nur allgemeine hypothetische Urtheile zugelassen werden. Die folgenden sind nach der Bedeutung der Conjunctionen ἐπεί und διότι richtig, allein die ganze Lehre kommt nicht weiter als bei jenen, da auch hier nicht die Form der Consequenz selbst zur Regel gemacht ist.

Das hypothetische Urtheil ist wahr, wenn sein Nachsatz die Folge des Vordersatzes ist, ganz abgesehen davon, ob Nachsatz und Vordersatz für sich wahr sind oder nicht. Die megarischen Lehrer vergleichen hingegen nur die Wahrheit und Falschheit von Vordersatz und Nachsatz mit einander, und so nehmen es die Stoiker wieder auf. Damit ist aber die ganze Geltung der hypothetischen Urtheile auf-

Digitized by Google

gehoben, und Sextus Empiricus der adversus Logicos so wiederholt und ausführlich diese stoischen Lehren bestreitet, hat leichtes Spiel mit ihnen. Denn wenn ich, um das Urtheil richtig zu finden, erst voraus wissen muß, ob sein Nachsatz wahr oder falsch sei, so sagt das hypothetische Urtheil gar nichts neues, und deswegen ist auch kein Schluß aus demselben möglich, denn anstatt aus den Prämissen: Wenn a ist, so ist b; und a ist, den Schlußsatz: b ist, ableiten zu können, muß ich voraus wissen, ob b sei oder nicht, ehe ich den Obersatz behaupten kann.

Bei der Vernachlässigung des Unterschiedes der allgemeinen, besondern und einzelnen Urtheile, wobei alle als einzelne behandelt werden, fällt die ganze aristotelische Lehre von den Schlüssen weg, und es können nur die hypothetischen Formen beachtet werden. Davon giebt Diogenes Laertes auf den Namen des Krinis eine höchst unbeholfene Darstellung. Hier wird unter λόγος, welches zuvor das Wort in der Sprache bedeutet, der Schluß verstanden, welcher aus drei Sätzen λήμμα (Obersatz), πρόσληψις (Untersatz), ἐπιφορά (Schlußsatz) besteht. Wenn es Tag ist, ist es hell ist λήμμα, nun ist Tag — πρόσληψις, also ist es hell — ἐπιφορά. Der folgende Theil der Compilation bei Diogenes ist aber so ungenügend, daß man nicht sieht, ob Diogenes oder Krinis den Fehler macht. Doch sind zuletzt richtig die fünf Grundformen der hypothetischen Schlüsse nach Chrysippos angegeben, auf welche dieser alle Schlüsse zurückführen wollte, und die er λόγους ἀναποδείκτους oder Schlüsse nannte, die keines Beweises bedürfen. Diese fünf Formen sind nemlich:

1) Wenn a ist, so ist b; a ist, also b ist.

2) Wenn a ist, so ist b; b ist nicht, also a ist nicht.

Digitized by Google

3) Es ist falsch, daß sowohl a als b sei; nun ist a, also ist b nicht.
4) Entweder ist a oder b; nun ist a, also ist b nicht.
5) Entweder ist a oder b; nun ist a nicht, also ist b.

Vieles davon hat Sextus genauer besprochen, aber es zeigt sich nichts besseres.

Hiermit hat nun Chrysippos allerdings einen Theil der Lehre von den Schlüssen besprochen, welcher bei Aristoteles fehlt, aber seine armselige Ausstattung der Schlüsse nur mit singulären Urtheilen gab ihm eine so unbeholfene Logik, daß man daraus leicht erkennt, wie ihn die Akademiker damit in Rücksicht der Lösung der Trugschlüsse zum besten haben konnten, und wie er sich mit den Trugschlüssen, die ihm so viel Mühe machten *), nicht zurecht finden konnte. Was Aristoteles über die Auflösung der Trugschlüsse schon gegeben hatte, ist hier gar nicht beachtet.

Vergleichen wir die Angaben des Sextus Empiricus advers. Log. II. §. 245 seq. bei dem Streit gegen die Zeichenlehre der Stoiker und dabei die Erklärung: Zeichen ist der Vordersatz eines richtigen hypothetischen Urtheils, welches den Nachsatz erkennen läßt **), (der nemlich ein ἄδηλον (unerkanntes) enthält, welches dadurch aufgedeckt wird), so scheint die stoische Logik ihre eigenthümliche Gestaltung eigentlich dadurch erhalten zu haben, daß sie dem Denken anstatt der Unterordnung des Besondern unter das Allgemeine, (wiewohl diese nach Geschlecht und Art beschrieben war und in Erklärungen und Eintheilungen beständig angewendet worden), nur

*) Cicero acad. quaest. II. c. 28, 29. Diog. L. I. 7. 187.

**) σημεῖον εἶναι ἀξίωμα ἐν ὑγιεῖ συνημμένῳ καθηγούμενον, ἐκκαλυπτικὸν τοῦ λήγοντος. Pyrrh. hypot. I. 2, 101, 104. steht dafür bestimmter σημεῖον ἐνδεικτικόν.

Digitized by Google

die Bezeichnung, die Unterordnung des Bezeichneten unter das Zeichen und somit des bedingten unter das bedingende zur Gründe legten, und daher alle Schlüsse für hypothetische erklären mußten. Wie die Stoiker aber eigentlich zu dieser Nichtbeachtung des Allgemeinen gekommen sind, scheint nicht mehr zu erhellen aus Mangel an Nachrichten, wenn sie nicht gar die ganze Ansicht nur von den Megarikern und Kynikern herüber genommen haben, ohne sie einer eignen Untersuchung zu unterwerfen. Ich finde überhaupt darüber nur den einen bestimmten Ausspruch bei Stobäus: Zenon sagt, die ἐννοήματα seien weder etwas noch von bestimmter Beschaffenheit, nur wie Gestalten und, wie man sagen könnte, Einbildungen der Seele, diese hätten die Alten Ideen genannt. — Dieses, sagen die stoischen Philosophen, sei nichts wirkliches *). Hätte aber in dieser Stelle ἔννοημα, gemäß der Definition, die Diogenes giebt, nur die Bedeutung von Bild (Vorstellung einzelner Gegenstände in Gedanken), so wäre auch damit gar nichts gegen die Begriffe entschieden. Diese Schwäche der Dialektik zeigt sich oft bei Chrysippos in der Ausführung der Lehren; der weitläuftige Apparat von Definitionen und Eintheilungen bleibt oberflächlich und führt zu keiner Begründung. Er erklärt z. B. Schicksal sei die Ursache des stetigen Zusammenhanges der Begebenheiten **), und schließt dann: wenn es eine Veränderung ohne Ursach gäbe, so wäre nicht jeder Satz entweder wahr

*) Ecl. phys. I. p. 332. *Ζήνων τὰ ἐννοήματά φησι μήτε τινὰ εἶναι μήτε ποῖα ὡς ἄν εἴδη τινά, καὶ ὡς ἂν εἴποι τὰ φαντάσματα ψυχῆς· ταῦτα δὲ ὑπὸ τῶν ἀρχαίων ἰδέας προσαγορεύεσθαι· — ταῦτα δὲ οἱ στωικοὶ φιλόσοφοι φασὶ ἀνυπάρκτους εἶναι.*

**) Diog. L. l. l. 149.

Digitized by Google

oder falsch, denn was keine wirkende Ursach hätte, wäre weder wahr noch falsch. Es ist aber jeder Satz entweder wahr oder falsch, wenn dies also ist, so geschieht alles, was geschieht, durch vorhergehende Ursachen *). Hier ist die πρόληψις, jeder Satz ist entweder wahr oder falsch, ein Postulat seiner Logik, allein das λῆμμα wird nur durch ein einfaches ὕστερον πρότερον begründet. Wenn es nemlich ein Schicksal giebt, das heißt wenn alles nach allgemeinen Gesetzen aus vorhergehenden Ursachen erfolgt, dann wäre, was keine wirkende Ursach hätte, weder wahr noch falsch. Herrscht aber der Zufall, so ist ein jedes zufällig wahr oder falsch. Die ἐπιφορὰ ist also als Beweisgrund des λήμματος vorausgesetzt.

Aristoteles hat die Grundsätze der reinen Logik in den Sätzen des Widerspruchs und des ausgeschlossenen dritten richtig anerkannt, und besitzt darin die für analytische Urtheile bestimmt anwendbaren Grundregeln. Diese stoische Logik hingegen kennt nur die Folgerung aus dem Satz des ausgeschlossenen dritten: jede Behauptung (ἀξίωμα) ist entweder wahr oder falsch als logischen Grundsatz, und macht damit eine hypothetische Anforderung schlechthin der Behauptung oder Verwerfung, welche noch ein anderweites Princip ihrer Unterscheidung bedarf und für sich allein gar nicht angewendet werden kann, auch nicht im Gebiete der analytischen Urtheile. Vielmehr fordert die Anwendung dieses Grundsatzes immer erst, daß Voraussetzungen gegeben seien, und so erscheinen dem Chrysippos die

*) Cic. de fato c. 10. Si est motus sine causa, non omnis enuntiatio aut vera aut falsa erit. causas enim efficientes quod non habebit, id nec verum nec falsum erit. Omnis autem enuntiatio aut vera aut falsa est; quod si ita est, omnia, quae fiunt, causis fiunt antegressis.

Digitized by Google

ersten Regeln der hypothetischen Schlüsse als unerweisliche Grundsätze. Er erhält aber damit einen dialektischen Apparat, der ganz der Skepsis unterliegt, indem seine Theorie der hypothetischen Regel keinen Schluß aus dieser zuläßt und doch alle Schlüsse hypothetische sein sollen.

3. Physik und Religionsphilosophie.

§. 94.

Die Weltansicht haben Zenon und seine Schule ganz von Herakleitos entlehnt. Herakleitos Grundgedanke war der ewige Fluß aller Dinge, in welchem Einheit und Nothwendigkeit bestimmt ist durch Gott, welcher das Feuer ist und die Vernunft (λόγος) der Welt und das Gesetz der Welt. Gott allein bleibt, alles andere ist den Gesetzen der Umwandlung durch das Feuer unterworfen. Daher ist der Naturlauf göttlich, das Schicksal Vorsehung und des Menschen höchste Ausbildung die volle Ergebenheit in Gottes Willen. Ganz dieselbe Gedankenverbindung ist nun auch die Zenonische. Auch hier ist Gott Feuer und Weltvernunft (λόγος κοινὸς), auch hier wird die Umwandlung selbst auf die Untergötter bezogen in den Perioden der Weltverbrennung. Der Naturlauf wird als Werk der Vorsehung angesehen, Vorsehung ist ihm der herrschende theologische Gedanke; das Sittengesetz ist das göttliche Naturgesetz und fordert somit der eigenen Natur treu zu bleiben; die Seele ist frei durch das göttliche herrschende (ἡγεμονικὸν) in ihr und sterblich, denn der Tod ist Wiedervereinigung des göttlichen in uns mit der Einheit der Weltvernunft *).

*) Ich darf indessen bei der Ausführung dieser meiner Meinung, daß die stoische Weltansicht so ganz mit der des

Digitized by Google

Zenon selbst wollte wohl nur wie die Kyniker ohne Kunst den gesunden Menschenverstand und darum in der Physik nur das sichtbare, er wollte nichts unkörperliches zulassen als das Leere außer der Welt und die Zeit für sich, und wurde so auf die Lehre des Herakleitos als die neueste jonische Elementenlehre geführt, in welcher der Geist noch nicht als unkörperlich über die Materie erhoben ist. Aber in der Ausführung leitet ihn die ausgebildetere Dialektik und Mathematik doch oft auf andere Bestimmungen, und läßt eklektisch besonders von den Schülern andere Vorstellungsarten mit aufnehmen. Der Widerspruch zwischen der Nothwendigkeit der Feuereinheit und dem beständigen Fluß aller Dinge konnte nicht mehr übersehen werden, daher geht ihm des Herakleitos freiere dichterische Phantasie von dem ohne ein bleibendes Substrat nur in Umwandlungen begriffenen Feuer verloren, er hat neben dem urthätigen in dem Feuer noch die ὕλη als bleibendes Substrat der Wesen.

Herakleitos zusammenfalle und diese ohne alle Originalität wiederhole, nicht unbemerkt lassen, daß wenn wie mit Schleiermacher des Herakleitos Ansicht so eng nur auf den Gegenlauf der Erscheinungen im Fluß der Dinge beschränken, die Ausführung der stoischen Lehre viel mehr eigenes behielte. Indessen sehe ich nicht, wie man, vorzüglich gegen Sextos (adv. math. l. 7. 126 seq.), dem Herakleitos die ganze Lehre vom λόγος κοινὸς und der Begründung von Erkenntniß und Wahrheit durch diesen absprechen könne, so wie die Verbindung von Feuer und Luft in dem, was das Eine sei, demgemäß, wie er bei Sextos (l. 7. 126. l. 8. 286.) dem περιέχον die Vernunft, den λόγος κοινὸς zuspricht.

Unsicherer hingegen, gestehe ich gern, ist meine Behauptung, daß des Kleanthes Verbindung von πρόνοια mit dem λόγος κοινὸς auch schon dem Herakleitos gehöre.

Digitized by Google

In der Ausführung der zwischen Naturlehre zeigt sich die Fortbildung der ganzen griechischen Wissenschaft. Analog der aristotelischen Eintheilung der theoretischen Philosophie in die mathematische, physische und theologische (oder erste Philosophie) theilen die Stoiker die physischen Lehren in drei Theile, nemlich den mathematischen oder astronomischen, welcher die Lehre von den Gestirnen der Beobachtung gemäß enthält und den willkührlichen philosophischen Phantasien entzogen bleibt, zweitens die eigentliche Physik, welche der ersten Philosophie des Aristoteles entsprechend die metaphysischen Lehren enthält, und drittens den ätiologischen Theil, welchem die eigentliche Naturlehre, die ärztlichen Fragen nach dem Wesen der Seele, der Erzeugung, der Ursach der Naturerscheinungen gehören *).

In den mathematischen Theilen und denen der Naturbeobachtung zeugen die Namen des Poseidonios, des Seneca schon für ihren hellen Geist und ihre Kenntniß. Auch schon die schlechte Compilation des Diogenes läßt erkennen, daß sie in Astronomie, Geographie, der Lehre vom Licht und vom Schall gediegene mathematische Ansichten hatten, denn der Schall wird richtig durch wellenförmige Schwingungen in der Luft erklärt, und die unverständlichere Angabe über die Bedingungen des Sehens weist doch auf die richtige Construction von Strahlenkegeln des Lichtes zwischen dem leuchtenden und dem Auge hin **).

In Rücksicht der metaphysischen Lehren, die uns hier nur näher angehen, können wir mit Betrachtung der Lehre von Gott anfangen. Diese hat Zenon einerseits einfa-

*) Diog. L. l. l. 132. 133.

**) l. l. 157. 158.

Digitized by Google

lebendig auf eine populäre Weise gegeben, dann sie aber auf eine höchst unbeholfene Weise wieder mit dem alten Hylozoismus verbunden.

§. 95.

1) Für das erste sagt Zenon: das vernünftige (τὸ λογικὸν) ist besser als das unvernünftige, nichts aber ist besser als die Welt, also ist die Welt vernünftig *). — Das, was den Keim des vernünftigen (σπερμα λογικοῦ) hervortreibt, muß selbst vernünftig sein, die Welt aber treibt den Keim des vernünftigen hervor, sie muß also vernünftig sein **). Diese Welt aber stellt Zenon der Gottheit gleich; das Wesen Gottes ist die ganze Welt und der Himmel ***). Daher lehren dann die Stoiker: Gott ist ein unsterblich lebendiges Wesen, vernünftig, vollkommen in Seligkeit, von allem bösen frei, der Beherrscher der Welt und alles dessen, was in ihr ist. Er hat nicht Menschengestalt, er ist aber Werkmeister des Ganzen und gleichsam der Vater des All, allgemein und in seinen Theilen Alles durchdringend. So wird er mit vielen Namen genannt nach seinen verschiedenen Kräften. Die Griechen nennen ihn *Δία*, weil durch ihn alles besteht; *Ζῆνα*, den Urheber alles Lebens; *Ἀθηνᾶν*, weil durch den Aether; *Ἥραν*, weil durch die Luft; *Ἥφαιστον*, weil durch das künstlerische Feuer; *Ποσειδῶνα*, weil durch das Wasser; *Δήμητρα*, weil durch die Erde seine Herrschaft ausgebreitet ist.

---

*) Sext. Emp. adv. math. IX, 104. Cicero de nat. d. II. c. 8. Diog. L. l. l. 143.

**) Sext. l. l. 101.

***) Diog. L. l. 7, 148. *οὐσίαν δὲ θεοῦ, Ζήνων μέν φησι, τὸν ὅλον κόσμον καὶ τὸν οὐρανόν.*

Digitized by Google

Nach der Weise dieses letzteren nahmen die Stoiker die allegorische Deutung des Volksglaubens, welche schon frühere, wie Anaxagoras und andere versucht hatten, genauer auf und bestimmter mit der Absicht, ihre philosophischen Lehren dem Volksglauben zu befreunden. Kleanthes führte dies vorzüglich weiter aus. So blieben sie auch bei den herkömmlichen Vorstellungsarten, indem sie von Dämonen mit menschlichen Gefühlen, die über die Menschen wachen und von Heroen, den fortlebenden Seelen guter Menschen redeten *), und besonders in der Vertheidigung der Mantik durch ihre Lehre vom Gesetz der Natur, gegen welche nur Panaitios gesprochen zu haben scheint **), welche aber Poseidonios wieder ächt gläubig vertheidigte ***).

Mit dieser geistigen Ansicht von der Gottheit steht in der stoischen Lehre zunächst in Verbindung die von Herakleitos unmittelbar herüber genommene Lehre vom λόγος κοινὸς, der Weltvernunft als dem Gesetz der Natur, dem Schicksal und der Vorsehung. Eins ist Gott, Vernunft, Schicksal und Zeus †). Natur hält die Welt zusammen, läßt alles wachsen an der Erde, sie ist die durch sich selbst bewegte Kraft (ἕξις ἐξ αὐτῆς κινουμένη), nach den σπερματικοῖς λόγοις wirkend und zusammenhaltend, getrieben wird sie aber von dem nützlichen und den Lebensreizen (καὶ τοῦ συμφέροντος στοχάζεσθαι καὶ ἡδονῆς), wie wir es bei den Werken der Menschen sehen. So geschieht also

*) Diog. L. l. l. 151.

**) l. l. 149.

***) Cic. de divin. I. c. 30. II. c. 15.

†) l. l. 135. ἕν τε εἶναι θεὸν καὶ νοῦν καὶ εἱμαρμένην καὶ Δία, πολλαῖς τε ἑτέραις ὀνομασίαις προσονομάζεσθαι. 148. 149. Cicero de nat. d. II. c. 22.

Digitized by Google

alles nach Nothwendigkeit, aber zugleich nach Zweckgesetzen. Das Gesetz der Natur ist das göttliche, es gebietet das rechte und verbietet das entgegengesetzte. Die Seele der Welt kann daher mit Recht Weisheit und Vorsehung genannt werden, sie strebt darnach, daß die Welt für ihre Fortdauer im geschicktesten Zustande sei, daß sie nichts bedürfe, vor allem aber, daß sie von der höchsten Schönheit sei *). So führte Chrysippos dann weiter aus, wie Gott alles nach dem Gesetz der Gerechtigkeit leite, wie das Leben vernünftiger Wesen und ihre Geselligkeit der Zweck der Welt sei. Dasselbe singt dann auch die Hymne des Kleanthes:

Höchster der Götter, vielnamiger, du Allherrscher auf ewig,
Zeus, du Lenker der Welt, deß' Gesetz allen Wesen gebietet;
Sei mir gegrüßt! Wir alle, die Menschen dürfen dich grüßen.
Sind wir doch deines Geschlechts und der bildenden Sprache Vermögen
Ward uns allein vor allem, was lebt und kreucht auf der Erde.
Also will ich dich preisen und ewig dich, Herrscher, besingen.
Dir nur gehorchen die weiten, die Erde umkreisenden Himmel,
Folgend wie du sie lenkst, deiner Führung willig sich fügend.
Du aber hältst dir zu Dienst in den unbezwinglichen Händen,

*) Cicero de nat. d. I. c. 14. Zeno autem naturalem legem divinam esse censet eamque vim obtinere recta imperantem prohibentemque contraria.

Plutarch. Stoic. repugn. p. 1036.

Cic. l. l. II. c. 22. Talis igitur mens mundi cum sit, ob eamque causam vel prudentia vel providentia appellari recte possit (graece enim πρόνοια dicitur), haec potissimum providet, et in his maxime est occupata, primum ut mundus quam aptissimus sit ad permanendum, deinde ut nulla re egeat, maxime autem in eo eximia pulchritudo sit atque omnis ornatus. Cic. de fin. III. c. 20.

Digitized by Google

Den zweischneidig flammend und ewig lebenden Blitzstrahl,
Vor dessen Schlag alle Wesen des weiten Erdrundes erbeben.
Du nur herrschest als allgemeine Vernunft *), die durch alles
Gehet, und einverleibt den größten und kleinsten erscheinet;
Die als Alles erfüllend der höchste König des Alls ist.
Weder geschieht ohne dich, du Göttlicher, etwas auf Erden,
Weder am himmlischen Pole der Götter, noch auch im Meere,
Außer was sinnenberaubt die Frevler Böses beginnen.
Aber du weißt auch da das wilde zu fügen in Ordnung,
Machst aus unförmlichem Form, und gesellest unfreundliches freundlich.
Also stimmest du alles in Eins, selbst das Böse zum Guten,
Daß durch die weite Natur ein ewig herrschend Gesetz sei.

2) In dieser Lehre ist also ein Grundgedanke die Unverbrüchlichkeit des Schicksals und die Ableugnung alles Zufalls im Gegensatz gegen die Lehren des Epikuros. Dadurch wurde hier Chrysippos genauer auf die Freiheit des Willens neben dieser Nothwendigkeit des Schicksals geführt. Er sprach für das Schicksal gegen Einwendungen, die gemacht wurden. Folgen wir dafür den Berichten des Cicero (de fato c. 12 seq.), Gellius (noct. att. VI. c. 2.) und Plutarchos (de stoicor. repugnant. p. 1048 seq.), so sehen wir ihn zuerst gut antworten gegen die von ihm Trugschluß der faulen Vernunft (ἀργὸς λόγος) genannte Einwendung, alle vernünftige Thätigkeit der Menschen sei ja vergeblich, wenn das Schicksal einmal entschieden habe. Er erwiderte: nicht die abgerissene Begebenheit allein, sondern der ganze Verlauf der Begebenheiten ist vorherbestimmt. Sagt jemand: ob du den Arzt herbeirufst oder nicht, du wirst genesen, so ist dies verfänglich, denn es ist eben sowohl Schicksal, daß du

*) λόγος κοινός.

Digitized by Google

du den Arzt rufst, als daß du genesest *). Er unterscheidet richtig die gesetzliche Nothwendigkeit von der blinden.

In Rücksicht des Freiheit des Willens will er geltend machen, daß der Mensch nur durch eigne Schuld unrecht thue, und weist dafür hin auf die von uns sogenannte psychologische Freiheit, nemlich darauf, daß die Begierden den menschlichen Willen wohl anregen, aber ihn nicht bestimmen, das vielmehr ist von der Natur bestimmt, die αὐτεξούσιον aber frei, unser eignes Werk. Er unterscheidet dafür causa adiuvans ut proxima, welche die That nur einleitet, von der causa principalis et perfecta, welche die That ausführt. Die erstere schreibt er dem Schicksal zu, die andere dem freien Willen, so handelt der gute Mensch mit Nothwendigkeit gut, der böse bös. Es bleibt dabei aber freilich die höhere Einwendung, daß ja das Gutsein und Bösesein selbst Erfolg des Schicksals ist, unbeseitigt, wie dies ein sonst unbekannter Philopatros (vielleicht soll es Antipater sein) ihm später einwendete **). Bei in diesem schwankenden der Beurtheilung muß religionsphilosophisch diese Lehre immer bleiben, so lange die Ueberordnung der ewigen Wahrheit über die ganze Naturnothwendigkeit nicht erkannt wird. Spätere Stoiker scheinen nach Alexander von Aphrodisias (de fato) diese Sache noch verwickelter besprochen zu haben, ohne mehr zu gewinnen. Alexander selbst behandelt die Lehre nach peripatetischen Voraussetzungen. Er beschränkt die strenge Nothwendigkeit in Rücksicht der zweckmäßigen Natur-

*) Sive tu adhibueris medicum, sive non adhibueris, convalesces, captiosum: tam enim est fatale medicum adhibere, quam convalescere.

**) Nemesius de nat. hom. p. 291. 293.

Digitized by Google

wirkungen wie Aristoteles, indem er auch darauf hinweist, daß auch diesen Zweckgesetzen im Thier- und Pflanzenleben die Entwickelung nur in den meisten Fällen, aber nicht ohne Ausnahme erfolge. Die Natur und die Vernunft (ratio) wirken beide nach Zwecken, aber die Vernunft hat das Vermögen, zu handeln und nicht zu handeln. Darin besteht sie Willkühr und Freiheit. Willkühr ist die Wirksamkeit durch Vorstellungen, bestimmt durch Empfindungen und Begierden; willkührlich geschieht, was durch unerzwungenen Beifall bestimmt wird; frei, was mit einem Beifall nach Vernunft und Urtheil erfolgt. *)

Für diese Freiheit des vernünftigen Willens spricht Alexander nun wohl zuerst den reinen Ausdruck der Kantischen Antinomie der Freiheit aus. Es geschieht allerdings nichts ohne Ursach und es giebt keinen Zufall, aber ungereimt ist es auch in der Reihe der Ursachen einen unendlichen Fortgang anzunehmen, man muß auf letzte Ursachen kommen, die alles übrige bedingen, aber keine Bedingung voraussetzen. Dies sind freie Ursachen. Und was eine Ursache hat, braucht ja diese nicht immer ausser sich zu haben, sondern sie kann in ihm selbst liegen. So ist der Mensch in seinem vernünftigen Willen dem Schicksal entzogen, die freie letzte Ursache seiner Handlungen.

Aber auch mit diesem Spruch ist die Schwierigkeit nicht gehoben, da die Erhebung des Ewigen über die Erscheinung fehlt, und also die Lehre des Alexander wohl in die Antinomie hinein, aber nicht wieder herausführt. Diese ersten und selbstständigen Ursachen kön-

*) Sponte enim fit, quod fit approbatione non extorta; libere vero, quod ex approbatione secuta rationem et iudicium.

Digitized by Google

nen ja doch in Raum und Zeit nirgend nachgewiesen werden.

13) Die gewandtere Rede bringt auch die Betrachtungen über das Dasein Gottes näher auf die bestimmte dialektische Form des Beweises. Kleanthes ist wohl der erste, dem der von Kant sogenannte ontologische Beweis für Gottes Dasein in seiner natürlichsten Gestalt zugeschrieben wird, und Chrysippos wiederholt fast dasselbe. Sextos läßt den Kleanthes sagen: „wenn eine Natur besser ist als die andere, so giebt es eine beste Natur; ist eine Seele besser als die andere, so giebt es eine beste Seele, ist ein Lebendiges besser als das andere, so giebt es ein bestes Lebendiges, denn ins unendliche kann dies nicht verlaufen, weder Natur noch Seele noch Lebendiges kann ins unendliche zum Besseren vermehrt werden. — Nun ist der Mensch kein vollkommenes lebendiges Wesen, sondern unvollkommen und sehr fern vom vollkommenen, das vollkommene und beste ist also besser als der Mensch, erfüllt mit allen Tugenden und frei von allem Bösen. Aber dieses ist nicht von Gott verschieden. Also Gott ist *).

Nach der Kantischen Nachweisung macht der ontologische Beweis für Gottes Dasein den Hauptfehler, daß er auf den Begriff von Gott als dem allervollkommensten Wesen hinweist und dann dessen Wirklichkeit nur voraussetzt, da doch kein Begriff das Dasein seines Gegenstandes bestimmen kann. Diesem Fehler geht aber bei der natürlichsten Betrachtung eine ganz richtige Vergleichung vorher, mit der Kleanthes sowohl als Anselmus zunächst umgehen. Giebt es Stufen des Besseren, so giebt es auch ein Bestes, denn die Stufen

*) adv. math. IX. 88.

Digitized by Google

können nicht ins unendliche fortgehen. Aber dieses nothwendig vorauszusetzende wirklich beste darf nicht mit dem möglichst besten, nicht mit dem Ideal des absolut vollkommenen verwechselt werden. Zum Beispiel, an der Erde ist der Art nach der Mensch das wirklich beste, aber dieses wirklich beste ist doch noch ein höchst unvollkommenes. Diese Verwechselung macht Kleanthes ganz einfach, er fordert das wirklich beste und nimmt dies gleich für das absolut vollkommene.

Die Darstellung, welche Cicero *) von Chrysippos Beweis giebt, scheint mir nur eine rhetorische Abänderung von dem, was Kleanthes sagte. Dieser ordnete dem besseren besseres über, Chrysippos dagegen sagt: „die Schönheit und Ordnung des Welthaues ist höher und größer als alles, was Menschen hervorbringen können, also giebt es eine höhere und vollkommenere Ursach in der Natur als die menschliche. Diese ist Gott.“ Tennemann nannte dies kosmologischen Beweis, es ist aber auch nur Steigerung zum höchst vollkommenen Wesen, also eine unbestimmtere populare Betrachtung derselben Art, wie die genauere des Kleanthes. Es wird hier nicht von der Zufälligkeit des Daseins auf nothwendige Ursach des Ganzen geschlossen, wie im kosmologischen Beweis geschieht, sondern, mit Kant zu reden, eigentlich nur das physikotheologische Argument angewendet.

4) Chrysippos hat endlich auch die höchste religionsphilosophische Frage besprochen, wie das Böse neben dem Guten in der vollkommenen Welt sein könne. Aber hier bleibt er bei einer sehr ungenauen populären Rede. Das Gute, meint er, könne nicht ohne Gegen-

*) de nat. d. II. c. 6.

Digitized by Google

satz des Bösen bestehen; was wäre Gerechtigkeit ohne den Gegensatz des Unrechts, was Wahrhaftigkeit, wenn es keine Lüge gäbe u. s. w. Es war nicht der Zweck der Natur, Menschen krank werden zu lassen, aber die Krankheit ist eine unvermeidliche Folge des menschlichen Daseins. Das Böse sei zwar an sich zu mißbilligen, aber da es nach dem allgemeinen Gesetz der Natur zu Stande komme, so sei es in anderer Weise doch für das Ganze nützlich. Ja er meint gar, wie in der besten menschlichen Haushaltung, so mißlinge vieles auch der Natur. Diese Betrachtung bleibt also ganz unbeholfen und inconsequent, da in ihr das stoisch so hoch gehaltene alleinige Gut in der Tugend nicht einmal vom untergeordneten nützlichen, das sittlich Böse nicht vom untergeordneten Uebel unterschieden wird. Indessen müssen wir für den Chrysippos daran erinnern, daß die Theodicee des Leibnitz in ihrem Bösen als conditio sine qua non des Guten eigentlich auch nur für eine Natur und nicht für Gottes Allmacht verhandelt.

§. 96.

Diese ganze stoische lebendige Lehre von Gott und der Welt ist aber durch und durch mit dem herakleitischen Materialismus verwebt, wie es scheint, in einer inconsequent eklektischen Weise.

Was hier die Grundbegriffe betrifft, so läßt Diogenes Laertes die Stoiker die Welt (κόσμος) dreifach nehmen, erstens als Gott selbst (τὸν ἐκ τῆς ἁπάσης οὐσίας ἰδίως ποιὸν), dessen eigene Eigenschaft aus der aller Dinge besteht, der unsterblich und unerzeugt der Ordner ist der ganzen Pracht des Weltgebäudes und in gewissen Zeiträumen alles Wesen in sich aufnimmt und wieder aus sich erzeugt; zweitens als den

Digitized by Google

§. 97.

Die stoische Lehre von der Seele hat dieselben zwei Eingänge, wie die Lehre von der Gottheit. Eine reiner psychische Ansicht liegt der Ethik und Logik zu Grunde, ein hylozoistischer Materialismus verbindet sich aber damit und wirkt hier noch nachtheiliger als in der Gotteslehre.

Vorzüglich wird angegeben, die Menschenseele bestehe aus acht Theilen, nemlich den fünf Sinnen, der Zeugungskraft oder den λόγος σπερματικὸς in uns, dem Vermögen der Sprache (τὸ φωνητικὸν) und dem vernünftigen Theil (τὸ λογιστικὸν), welcher auch der herrschende (τὸ ἡγεμονικὸν) genannt wird. In diesem letzteren werden nun alle Gedanken und alles Wollen ohne Unterscheidung mit dem Verstande verbunden gedacht und wir erhalten psychisch für die Lehre vom menschlichen Geist keinen weitern Austrag als die obige Unterscheidung von πάθος und συγκατάθεσις und für die Verbindung des φωνητικοῦ mit dem ἡγεμονικῷ die Unterscheidung des Wortes (φωνὴ) als eines körperlichen von dem dem Verstande (διάνοια) gehörenden λεκτόν,

---

alle σώμα für ὕλη erklärt haben (l. 7. 150.), und dann wird σῶμα erklärt als ὑποστατικὴ πεπερασμένη, folglich Masse in einem begrenzten Raum (wie wir auch sagen). Aber ὕλη war vorhin das leidende im Gegensatz Gottes als des thätigen, und nun dagegen heißt es, alles thätige ist σῶμα (πᾶν τὸ ποιοῦν σῶμά ἐστι. l. 7. 56.). Als ἀσώματον wird überhaupt bei den Stoikern nur der leere Raum außer der Welt und die Zeit (55, 56.) genannt, und dann in ganz anderer Beziehung τὸ λεκτὸν, die Bedeutung der Rede im Gegensatz gegen den Gegenstand derselben und gegen die Worte, welche beide σῶμα sein sollen (Sextus adv. grammat. 28, 155. Seneca epist. 117.).

Digitized by Google

dem unkörperlichen Gedanken, wornach sie den Verstand nach Sextos *) in den λόγος ἐνδιάθετος und λόγος προφορικος theilten, nemlich in den inneren denkenden und den sprachlich sich aussprechenden. Sonst ist in ihrer Lehre von der Seele nur die alte hylozoistische vom πνεῦμα wiederholt. Hier heißt es: die Seele ist sinnlich wahrnehmbar (αἰσθητικη), der angeborne Hauch (τὸ πνεῦμα ἡμῖν συμφυὲς) oder nach Zenon der warme Hauch (πνεῦμα ἔνθερμον). Die Seele ist also ein Körper und vergänglich, obgleich sie nach dem Tode fortdauert. Denn nur die Seele der Welt ist unvergänglich, und von dieser sind alle andern Seelen der Lebendigen Theile. Kleanthes läßt die Seelen leben bis zur Weltverbrennung, Chrysippos nur die der Weisen.

Die weitere materialistische Ausführung der Lehre von der Natur der Seele ist dann eben so schlecht als die bei Epikuros. Das ἡγεμονικὸν ist jenes πνεῦμα ἔνθερμον im Herzen oder im Kopfe, mit welchem durch einen Hauch die Sinnenwerkzeuge in Verbindung stehen, um die Empfindungen des Sehens, Hörens u. s. w. zu bewirken.

Eigentlich nemlich ist dieses Bild für das Weltganze ausgeführt. Gott ist der Aether, das reine Feuer, und als solches das ἡγεμονικὸν, in der ganzen Welt nach Zenon, in der Sonne nach Kleanthes, im höchsten Himmel nach Chrysippos. Dieses durchdringt von dort aus alles gestaltete, alles Lebendige, ja dem Vermögen nach (κατ' ἕξιν) die Erde. Und nach eben diesem Bilde waltet dann auch das ἡγεμονικὸν als reines Feuer im Leben des Menschen.

*) Pyrrh. hyp. l. 1, 65.

Digitized by Google

§. 98.

Den Stoikern eigenthümlich ist in diesem Weltgemälde, von Herakleitos Fluß der Dinge herüber genommen, die Phantasie von der periodischen Weltverbrennung. Gott das reine Feuer ist allein ewig. So herrlich der Bau der Welten ist, oder die Seele der Götter, die Seele des Weisen, so ist dies alles doch vorübergehend in den Perioden der Weltumbildung, in welcher nur das ewige Feuer besteht. Zenon aus Tarsos ging zuerst von dieser Lehre ab und dann Panaitios, indem diese mit den Peripatetikern die Ewigkeit der Welt lehrten.

Die Theile der mathematischen und beobachtenden Naturlehre sind hier schon der Philosophie entzogen. Den Grundbegriffen nach sagten die Stoiker, die Welt sei eine und begrenzt, aber vom grenzenlosen Leeren umgeben *). In der Welt sei kein Leeres, und die Körper ins unendliche theilbar, doch bemerkte Chrysippos, man dürfe die Theilung nicht εἰς ἄπειρον, grenzenlos, sondern nur ἀκατάληκτος, unaufhörlich, nennen, denn ein theilbares könne nicht grenzenlos sein.

Mit dieser unendlichen Theilbarkeit verbanden sie auch richtig die Behauptung der Durchdringlichkeit, und Chrysippos unterscheidet hier die ersten chemischen Begriffe etwas genauer. Die bloße Aggregation oder Mengung wie der Sandkörner nennt er παράθεσις und unterscheidet davon die Durchdringung, von welcher es zwei Arten gebe. Bei der ersten behalten die Bestandtheile ihre Eigenschaften unverändert, diese nennt er μίξις, welche bei trocknen Körpern diesen Namen in en-

*) l. l. 140. 148.

Digitized by Google

gerer Bedeutung behält, bei flüssigen aber κρᾶσις genannt wird. Bei der andern Art der Mischung verändern sich die Eigenschaften der Bestandtheile, wie bei Bereitung der Arzeneien, dies nennt er σύγχυσις *).

§. 99.

So zeigt sich uns das Ganze der stoischen Lehre. Viel von der Unbeholfenheit einzelner Theile mag nur scheinbar sein durch Mangelhaftigkeit der Berichte, vieles aber, möchte ich vermuthen, in der That so geblieben, weil wohl die späteren nach Chrysippos nicht mehr das ganze System schriftlich bearbeitet haben, sondern einen großen Theil der Grundlagen nur als bekannt voraussetzten. Ohne dies scheint es mir schwer erklärlich, wie die Lehre, die von so vielen ausgezeichneten Denkern immer wieder aufgenommen wurde, die großen Mängel der Logik und Physik behalten konnte.

Der Geist der stoischen Schule war schon so, wie der Stifter ihr ihn gegeben hatte, weniger geeignet, die Philosophie systematisch weiter fortzubilden, sondern mehr dafür, den philosophischen Gedanken in der Gesellschaft auszubreiten. Der Ernst und die Kraft ihrer praktischen Lehre wandte ihr die Kraft ausgezeichneter Staatsmänner zu, die größere Verbreitung ihrer Gedanken führte die gemeinverständlichere Behandlung der philosophischen Lehren mit sich, und somit nach und nach eine unbefangenere Beurtheilung der Dinge. Lange Zeit wurden die Stoiker am meisten gehört, da selbst ihre Gegner, die Akademiker und Skeptiker den Gehalt ihrer Lehre beibehielten. Die Stoiker haben, so lange die mündliche Ueberlieferung und Belehrung der schriftlichen überlegen

*) Stob. Ecl. phys. I. p. 374. 376.

Digitized by Google

blieb, am meisten auf die allgemeine Meinung eingewirkt, wie sich aus dem Sprachgebrauch der neueren Lehren deutlich ergiebt. Die schriftlichen Werke der Hauptlehrer dieser Schule müssen aber wohl weniger vollendet gewesen sein, da sich keines derselben zu erhalten vermochte.

Wir haben schon vorausbemerkt, daß in der stoischen Schule kein todtes Wiederholen von Meisters Worten herrschte, sondern jeder Lehrer eine gewisse Selbstständigkeit behauptete, so daß bei den Jüngeren in mehr unpartheiischer Auffassung viel von der Schärfe der alten Lehre verloren ging. Allein von einer geregelten Fortbildung des Ganzen der Lehre kann doch nach Chrysippos, so weit wir die Sache noch übersehen, nicht die Rede sein, sondern die Abweichungen vereinzeln sich unter den Lehrern und gehören bei jedem nur untergeordneten Theilen meist in eklektischer Weise.

Viertes Kapitel.

Die Skeptiker.

§. 100.

Die letzte Richtung, welcher wir in der altgriechischen Ausbildung des philosophischen Geistes zu folgen haben, ist die skeptische.

In allen bisher betrachteten griechischen Philosophemen suchte sich der freie wissenschaftliche Geist des Selbstdenkens über die mythologische Auffassung der Wahrheit zu erheben und bald wurde klar, daß dies nur vermittelst des Denkens und der Erhebung seiner Rechte über die sinnliche Anschauung gelingen könne. Aber bei allen hierauf gemachten Versuchen waren die

Digitized by Google

des Pythagoras in der Voraussetzung der nothwendigen mathematischen und die des Platon in der Voraussetzung der nothwendigen philosophischen Wahrheiten die einzigen, bei welchen der Denker sich nicht nur an die Schranken der menschlichen Erkenntniß zurückgedrängt fühlen mußte. Xenophanes beklagte die Unwissenheit der Menschen, weil nur die Einheit nothwendig erkannt werde, alles andere schwankende Meinung bleibe; Herakleitos sagte, bei dem Unbestand aller Dinge sei alles wahr und auch falsch; Demokritos und Anaxagoras fanden, daß wir nichts wissen, weil wir die Atomen und die Homöomerien nicht schauen, und Sokrates wendete seine Ironie gegen alle speculative Wissenschaft, nur das praktische behaltend. Ferner, Aristoteles zeigte aber auch die Unhaltbarkeit jener dialektischen Schlußmittel, mit denen Pythagoras und Platon ihre Ansichten vertheidigten. Er dagegen, sicher gemacht durch die gewonnenen dialektischen Kräfte, setzte unbefangen die Wahrheit der Wahrnehmungen voraus, die uns ja allein bestimmte Gegenstände erkennen lassen, ohne hinlänglich zu bedenken, wie diese das nothwendige begründen könne und ohne zu beachten, daß die Sinne wohl den herakleitischen Fluß aber nirgend das unveränderlich seiende zeigen. Endlich im gleichen empirischen Dogmatismus lebten die Epikureer und die Stoiker. Aus der Vergleichung von alle diesem mußte nach und nach immer klarer hervortreten, einerseits daß der dialektische Verstand für sich leer sei, daß er wohl mittelbar auffasse, aber in sich keinen Quell der Wahrheit habe; auf der andern Seite aber auch, daß die Sinnesanschauung keine feste, keine nothwendige Wahrheit des Unveränderlichen gebe, obgleich sie allein uns bestimmte Gegenstände zeigt.

Digitized by Google

Entweder giebt es also keine sichere Wahrheit für den Menschen, oder es muß im denkenden Geist ein unmittelbarer vom wissenschaftlichen Verstand verschiedener Quell der Wahrheit vorhanden sein.

Den ersten von diesen Gedanken bewegen die skeptischen Schulen, der andere ist der neue Gedanke der jüngeren Zeit, den die letzten Lehrer der Akademie anregen, der bestimmter in den neopythagoreischen und neoplatonischen Philosophemen so wie in der christlichen Lehre hervortritt.

Die Skepsis bildete sich in den griechischen Schulen nach und nach unter drei Gestalten aus, als die sokratische des Pyrrhon, die akademische des Arkesilaos und die empirische des Aenesidemos. Diese skeptische Lehre bleibt aber der Grundlage nach bei allen diesen dieselbe. Es wird dem Menschen eine subjective für das thätige Leben auslangende Gewißheit des vernunftgemäßen Urtheils zugestanden, aber jede Kunst des speculirenden Verstandes, welcher wissenschaftlich etwas höheres feststellen will, verworfen. So wird für den gemeinen Menschenverstand gegen die dialektische Kunst abgesprochen. Hingegen eine bestimmte Fortbildung zeigt sich in diesen skeptischen Lehren bei der allmählig genaueren Nachweisung, daß die objective Gültigkeit unsrer Vorstellungen, daß die κατάληψις nicht bewiesen, nicht mittelbar begründet werden könne. Hierin haben sich Aenesidemos und Sextus Empirikus bedeutende Verdienste erworben, und diese Lehre war hier für die Schule die entscheidende, indem sie den dialektischen Grundgedanken der stoischen Schule betrifft.

Digitized by Google

1. Pyrrhon und Timon.

§. 101.

Die ersten, welche die Skepsis ausdrücklich als den wahren philosophischen Geist forderten und sich als ἀποφατικοὶ den δογματικοῖς entgegensetzten, waren Pyrrhon aus Elis und sein Schüler Timon. Pyrrhon begleitete mit seinem Lehrer Anaxarchos, einem Anhänger des Demokritos, Alexandern auf seinen Feldzügen und wurde später in seiner Vaterstadt Priester. Er lebte in diesem in großem Ansehen und lehrte nur mündlich. Doch ist sein Name der Lieblingsname der Skeptiker geblieben. Timon aus Phlius in Achaja ging aus der Schule des Stilpon in die des Pyrrhon über und blieb Pyrrhon's Lehre treu. Er war vorzüglich Dichter, lehrte aber wahrscheinlich auch als Arzt, früher längere Zeit in Elis, später in Athen. Fast nur seine philosophischen Gedichte, die Spottgedichte (σίλλοι) und die Bilder (ἰνδαλμοί) haben uns die Ansichten seines Lehrers erhalten, doch auch dies nur nach Bruchstücken beim Sextus Empirikus und Diogenes Laertes *).

Vergleichen wir, was diese **), was Cicero und Eusebius von Pyrrhon sagen, so scheint er ganz bei des Sokrates Protestation gegen die speculative Erkenntniß stehen geblieben zu sein und auch denselben Zweck der Hinweisung auf die Ethik behalten zu haben.

---

*) l. 9. cap. 11.

**) Sext. adv. math. l. 7, 80. Pyrrh. hyp. l. 1, 21. Adv. Eth. 165, 20, 171. Cic. de fin. l. 4. c. 16. l. 2. c. 13. Euseb. praep. evang. l. 14. c. 18.

Digitized by Google

Er scheint, nach Cicero, in verwandter Weise mit den Megarikern der strengsten Lehre gefolgt zu sein, daß nur die Tugend das Gute und alles andere gleichgültig sei. Hiermit verband er dann, was allgemein die Grundlehre der Skeptiker geblieben ist, die Behauptung, daß alle speculative Wissenschaft ungewiß und thöricht sei, und forderte dagegen das ἀνέχειν, die ἐποχή, das heißt die Stimmung, sich jedes entscheidenden, jedes bestimmten Urtheils zu enthalten, im ruhigen Gleichgewicht zwischen jeden entgegengesetzten Behauptungen zu bleiben, weil überall gleiche Gründe und Gegengründe sich das Gegengewicht halten. Timon und die folgenden sprachen dies dann noch schärfer aus: οὐδὲν ὁρίζω, „nichts bestimme ich", und οὐδὲν μᾶλλον, „keines lieber". Doch ist nicht zu ersehen, wie genau Pyrrhon selbst diese ἐποχή ausgesprochen habe.

Der Sache nach aber muß er diese Lehre gehabt haben, und zwar sowohl für das dialektische als für das praktische Interesse. Indessen können Pyrrhon's Ausführungen leicht mehr bei der Lehre des Demokritos geblieben sein, den er sehr hoch hielt *), denn sowohl das dialektische Urtheil des Timon als die praktische Lehre von der Seelenruhe weist darauf hin. Sextus **) schreibt zwar selbst die zehn τρόποι τῆς ἐποχῆς schon den älteren Skeptikern zu, aber die Vergleichung mit dem Anfang des folgenden Kapitels, wo die fünf Tropen der jüngeren diesen entgegengestellt werden, verbunden mit der Angabe des Diogenes Laertes ***), daß

*) Diog. L. l. 9, 67. Euseb. praep. ev. 14. c. 18.
**) Pyrrh. hyp. l. 1, 14.
***) l. 9, 88.

Digitized by Google

daß dieſe dem Agrippa gehören, läßt wohl ſehen, daß an der erſten Stelle Aineſidemos gemeint ſei.

Die dialektiſche Lehre der Skeptiker iſt der Grundlage nach von Anfang an dieſelbe geblieben. Wie Sextus ſagt *): die Beurtheilungsweiſen der Dinge ſind von zwei Arten, nach der einen, dies iſt die Weiſe der Dogmatiker, beurtheilen wir die Gewißheit, ob etwas ſei oder nicht ſei, nach der andern, die uns im Leben leitet, thun wir dieſes und unterlaſſen jenes. Dieſes iſt die Weiſe der Skeptiker, bei welcher ſie der Erſcheinung folgen, indem die Anſchauung (φαντασία) mit unwillkührlicher Gewalt und unbeſtritten überzeugt. Wie alſo die Dinge erſcheinen iſt ſicher, wie ſie ſind, iſt unbeſtimmbar; hier läßt der Skeptiker im Gleichgewicht zwiſchen Gründen und Gegengründen ſein Urtheil unentſchieden. Dies nemlich war nach Sextus und Diogenes Laertes **) ſchon die Lehre des Timon: „Die Erſcheinung hat volle Sicherheit. — Daß

*) Sext. pyrrh. hyp. l. l. c. 11. κριτήριον δὲ λέγεται διχῶς, τό τε εἰς πίστιν ὑπάρξεως ἢ ἀνυπαρξίας λαμβανόμενον (περὶ οὗ ἐν τῷ ἀντιῤῥητικῷ λέξομεν λύγῳ) τό τε τοῦ πράσσειν, ᾧ προσέχοντες κατὰ τὸν βίον τὰ μὲν πράσσομεν, τὰ δ' οὐ. περὶ οὗ νῦν λέγομεν· κριτήριον τοίνυν φαμὲν εἶναι τῆς σκεπτικῆς ἀγωγῆς τὸ φαινόμενον δυνάμει τὴν φαντασίαν αὐτοῦ οὕτω καλοῦντες. ἐν, πείσει γὰρ καὶ ἀβουλήτῳ πάθει κειμένη ἀζήτητός ἐστιν. διὸ περὶ μὲν τοῦ φαίνεσθαι τοῖον ἢ τοῖον τὸ ὑποκείμενον, οὐδεὶς ἴσως ἀμφισβητεῖ· περὶ δὲ τοῦ εἰ τοιοῦτόν ἐστιν ὁποῖον φαίνεται, ζητεῖται. τοῖς φαινομένοις οὖν προσέχοντες κατὰ τὴν βιωτικὴν τήρησιν ἀδοξάστως βιοῦμεν· ἐπεὶ μὴ δυνάμεθα ἀνενέργητοι παντάπασιν εἶναι.

**) Sext. adv. math. l. 7, 80. Diog. L. l. 9, 105. ἀλλὰ τὸ φαινόμενον παντὶ σθένει οὗπερ ἂν ἔλθῃ. — τὸ μὲν ὅτι ἐστὶ γλυκύ, οὐ τίθημι· τὸ δὲ ὅτι φαίνεται ὁμολογῶ.

Digitized by Google

etwas süß sei, behaupte ich nicht; daß es aber als süß erscheine gebe ich zu."

In ähnlicher Weise ist auch das praktische Interesse der Skepsis von Anfang an in gleichbleibender Weise gefaßt. Da wir zu keiner sichern Erkenntniß über das Wesen der Dinge gelangen können, so ist die Epoche, das heißt der Gemüthszustand der ruhigen Unentschiedenheit alles Urtheils der einzige, welcher uns die Gemüthsruhe sichert. So scheint Seelenruhe, wie bei Demokritos, diesen das praktische Ziel sein zu müssen, wie aber Pyrrhon dieses mit seiner Lehre von der Tugend näher verbunden habe, sehen wir nicht mehr. Timon lobt ihn vorzüglich wegen seines unerschütterten Gleichmuthes *).

Diogenes Laertes führt die Reihe der Skeptiker so fort, daß mit Unterbrechung nach Timon, Ptolemaios aus Kyrene diese Lehre erneuert habe, welchem mehrere gefolgt seien bis auf Herakleides den Lehrer des Ainesidemos Knosios und dann nach Ainesidemos noch mancher andere bis auf den Saturninus von Kytherä, den Schüler des Sextus Empiricus. Wir müssen auf Ainesidemos zurückkommen, nachdem wir von den jüngeren Akademikern gesprochen haben.

2. Die jüngeren Akademien.

§. 102.

Die Erben der platonischen Lehre konnten, wie Sextus sagt **), leicht in Streit darüber kommen, ob Platon ein *δογματικὸς* oder ein *ἀποφηματικὸς* oder theils

*) Diog. L. l. 9. 65.

**) pyrrh. hyp. l. 1, 221.

Digitized by Google

das eine, theils das andere gewesen sei. Die Form seiner Gespräche, welche oft ohne Entscheidung endigen, und die oft darin waltende Ironie lassen viele seiner Betrachtungen skeptisch erscheinen. Dazu kommt die große Schwierigkeit, die eigentliche Grundlehre der platonischen Dialektik in seiner Lehre von den Ideen aufrecht zu erhalten, wogegen jetzt nun die Anmaßungen des empirischen Dogmatismus bei Zenon von Kittion traten. So wendete sich die akademische Dialektik von der platonischen Vertheidigung der ewigen Wahrheiten entschieden nur zur skeptischen Bestreitung des Empirismus. In verschiedenen Schattirungen, nach denen Sextus fünf Akademien unterscheidet, nahm diese Schule auf eine eigenthümliche Weise die Skepsis so, daß sie sich fast einzig in der Polemik gegen die Stoiker bewegte und bei dem vorzüglich praktischen Gehalt, den sie doch noch beibehielt, wohl gar der stoischen Lehre folgte.

Diese Wendung gab der akademischen Schule zuerst Arkesilaos aus Pitane in Aetolien. Dieser hörte in Athen den Theophrastos und Polemon zugleich mit Krantor und Zenon. Später übergab ihm Sosi-krates, der dem Krates als Vorsteher der Akademie gefolgt war, diese Lehrerstelle, welcher er dann mit großem Beifall bis an seinen Tod vorstand. Mit Zenon's Unmaßlichkeit scheint er früh in Streit gerathen zu sein und dies gewann großen Einfluß auf die Art seiner Ausbildung. Wenigstens ist uns von seiner Lehre fast nur in der Gestalt des Streites mit Zenon erzählt worden, besonders von Cicero *) und Sextus **).

*) acad. quaest. l. 1. c. 12.. l. 2. c. 4. de fin. l. 2. c. 1.

**) Pyrrh. hypot. l. 1, 232 seq. Adv. logicos l. 1, 153 seq. 408 seq.

Digitized by Google

Die Hauptsache ist der Streit gegen die φαντασία καταληπτική des Zenon, welcher seine ganze Ansicht zur Skepsis umbildete bis zur Lehre von der vollständigen ἀκαταληψία oder Unerkennbarkeit der Dinge, nach welcher er der stoischen συγκατάθεσις die ἐποχή so streng entgegensetzte, daß er nicht einmal diese ἀκαταληψία, sondern nur die Unmöglichkeit ihrer Widerlegung behauptete. Mit diesem wollte er aber nicht dem Platon untreu werden, sondern er behauptete, damit gerade die ächte Weise der Philosophie des Platon und Sokrates wieder herzustellen. Wir sehen leicht, daß ihn dabei ein ähnlicher Gedankengang wie den Pyrrhon, wenn nicht dieser selbst, leitete.

In dem Streit mit Zenon ist der größere Scharfsinn auf Seiten des Arkesilaos. Er griff die Lehre an, nach welcher die φαντασία καταληπτική der Grund der Wahrheit sein sollte dem Weisen für die Wissenschaft, dem Thoren für die irrige Meinung. Führt sie den Weisen zur Wissenschaft, den Thoren zur Meinung, so bleibt sie ein bloßes Wort. Soll die Erkenntniß (κατάληψις) eine Behauptung (συγκατάθεσις) sein, so gehört sie nicht der Anschauung, sondern dem Verstande, nur der Verstand urtheilt. Eine erkennende Anschauung (φαντασία καταληπτική) ist deßhalb also unmöglich, und zweitens auch, weil es ja keine Anschauung giebt, die nicht eben so dem falschen wie dem wahren entsprechen kann. Dies scheint er nach Sextus *) spielend mit vielen Unsicherheiten sinnlicher Vorstellungen und des optischen Betruges ausgeführt zu haben.

In der praktischen Lehre bleibt Arkesilaos ganz bei der pyrrhonischen Wendung. Der Endzweck (τὸ τέλος)

*) l. l. 408 seq.

Digitized by Google

ist ihm die Vernünftigkeit (εὐλογον), welche durch die Epoche erhalten wird, das Gute ist diese Epoche in den einzelnen Fällen, das Böse die Entscheidung des Urtheils (συγκατάθεσις) in eben diesen. Dann führt er die Rede aber geläufiger aus, indem er sagt, wer der vollendeten Epoche treu bleibe, der lebe und handle nach der Wahl des vernunftgemäßen (εὔλογον) und folge diesem, als dem Entscheider des Rechthuns. So wurde die Eudaimonia durch Klugheit (φρόνησις) gewonnen, welche die κατορθώματα bestimme. Κατόρθωμα sei aber das, was einen vernunftgemäßen Grund habe (κατόρθωμα εἶναι, ὅπερ προηγεῖται εὔλογον ἔχει τὴν ἀπολογίαν). Damit lenkt er dann praktisch ganz in die stoische Lehre ein.

§. 103.

Die ersten Nachfolger des Arkesilaos Lakydes, von Kyrene, die zugleich lehrenden Euandros und Telekles aus Phokis und Hegesinos von Pergamos gaben nichts neues zur Lehre hinzu. Dem Hegesinos folgte aber Karneades, welcher mit größerer Auszeichnung auftrat.

Karneades aus Kyrene, etwa Ol. 141 geboren, hörte in Athen den Stoiker Diogenes, trat dann zur Akademie über und wurde Schüler des Hegesinos. Er blieb ein ausgezeichneter Lehrer bis in ein hohes Alter, und starb nach Cicero 90 Jahre alt. Vorzüglich bildete er sich im Streit mit den Schriften des Chrysippos, so daß er selbst den Spruch der Stoiker: εἰ μὴ γὰρ ἦν Χρύσιππος, οὐκ ἂν ἦν στοά, parodirte: εἰ μὴ γὰρ ἦν Χρύσιππος, οὐκ ἂν ἦν ἐγώ *). Von diesem Standpunkt aus müssen wir seine ganzen Bestrebungen beurtheilen. Ci-

*) Diog. L. l. 7, 183. 62.

Digitized by Google

cero lobt ihn als einen sehr gewandten Redner, der, was er wollte, zu vertheidigen oder zu widerlegen vermocht habe *). Er hat wie seine Vorgänger nicht geschrieben, uns ist nur, vorzüglich durch Sextus **), seine skeptische Polemik gegen die Stoiker bekannt geblieben. Seine Vorzüge scheinen meist nur in der Gewandtheit der Rede bestanden zu haben, denn was den Gehalt der Lehre betrifft, so mag er wohl dem Chrysippos gegenüber vieles genauer ausgeführt und bestimmter ausgesprochen haben, aber im wesentlichen bleibt er bei Arkesilaos, indem er meist nur Kunstausdrücke ändert.

Seine Grundbehauptung ist nemlich, daß es schlechthin kein Kriterium der Wahrheit gebe, weder im Verstand, noch in den Sinnen, noch in der Anschauung (φαντασία), noch in irgend einem Wesen. Dabei unterscheidet er genauer erstens die Anschauung in der Empfindung (πάθος) als eine Veränderung in der Seele und das Angeschaute, welches er als Grund jener Empfindung voraussetzt. Zweitens die beiden Verhältnisse der Anschauung einmal gegen das Angeschaute (φανταστὸν) und dann gegen den Anschauenden (φαντασιούμενος). Nach dem ersten Verhältniß ist die Anschauung wahr, wenn sie mit dem Angeschauten übereinstimmt, im Gegentheil falsch; nach dem andern erscheint sie als wahr oder nicht (ἡ μέν ἐστι φαινομένη ἀληθής· ἡ δὲ οὐ φαινομένη ἀληθής). Nun kommt es aber doch nur darauf an zu zeigen, daß die Uebereinstimmung der Anschauung mit dem Angeschauten nie sicher nachgewiesen werden könne, und dafür bleibt er bei Arkesilaos. Daß ferner weder der Verstand, noch die Sinne, noch die Dinge ein Kriterium der Wahrheit

*) de oratore l. 2. c. 38.

**) adv. math. l. 7, 161 seq. l. 9, 138 seq.

Digitized by Google

enthalten, leitet er von diesem nur ab, indem unmittelbar nur die Anschauung als wahr erscheinen kann, alles andere nur mittelbar. Bei diesem Streit stellte ihm der Stoiker Antipater den schärfsten unabweislichen Grund gegen den Skepticismus entgegen, nemlich, wenn Karneades behaupte, daß nichts erkannt werden könne, so mache er dagegen doch die eine Ausnahme, daß er erkenne, nichts zu erkennen. Cicero sagt zwar *), daß ihm Karneades hier acutius resistebat, das konnte er aber nur durch die Gewandtheit der Rede erreichen und nicht durch Gründe, denn wenn er gleich nach der strengsten ἐποχὴ sagt, er wisse nicht ob er wisse oder nicht wisse, so behält Antipater doch recht gegen ihn, eben weil er die ἐποχὴ behauptet.

Diese Skepsis gilt nun aber dem Karneades, wie den andern, nur gegen das ganz sichere Wissen; für das Handeln und das thätige Leben läßt er hingegen anstatt der εὐλογία des Arkesilaos die πιθανότης (Wahrscheinlichkeit) gelten. So ist ihm die ganze Erfahrungserkenntniß geschützt, indem er unsre Urtheile durch die φαντασία πιθανή (durch wahr scheinende Anschauung) begründet und so eine immer größere Ausbildung unsrer Erkenntnisse statt finden läßt. Die wahr scheinende Anschauung nennt er ἔμφασις, die unwahr scheinende ἀπέμφασις und unterscheidet drei Stufen der wahrscheinlichen Erkenntniß. So wie wir bei geringen Dingen nur einen Zeugen befragen, bei wichtigeren mehrere, bei sehr wichtigen aber sorgen, daß ein jeder befragt werde, der um die Sache wissen kann, so folgen wir bei geringen Dingen in der φαντασία πιθανή nur dem gewöhnlichen bei der Voraussetzung des angeschauten Gegenstandes; ist die Sache aber wichtiger, so

*) acad. quaest. l. 2. c. 9.

Digitized by Google

suchen wie die φαντασία ἀκαταληπτος (die unzerstreute Anschauung) zu bestimmen, in welcher alles zur Wahrheit zusammenstimmt und keine falschen Theile enthalten sind; betrifft sie endlich wichtige Interessen des thätigen Lebens, so betrachten wir die Sache von allen Seiten und erhalten so die φαντασία περιοδευτική oder περιοδευτικη, die umsichtige, genaue Ansicht der Sache.

Dies wäre nun eine ganz bequeme dialektische Grundlage, über welcher sich theoretisch oder praktisch eine erfahrungsmäßig gesicherte Lehre hätte ausführen lassen. Aber Karneades scheint sich nur in sophistischen Ausführungen der ἐποχη polemisch gegen die Stoiker gefallen zu haben, denn selbst sein treuer Schüler Kleitomachos von Karthago, der über des Karneades Lehre für uns verlorene Schriften geschrieben hat, sagt, daß er in keinem einzigen, welches dem Karneades wahrscheinlicher geschienen habe *). Dadurch scheint er im Streit ganz auf die Weise der Sophisten zurückgeführt worden zu sein.

So mögen ihm wohl alle die dialektischen Spiele gehören, welche Sextus Buch 9, 138. bis 192. gegen das Dasein der Götter angiebt. Es ist darin nichts neues, aber doch der eine Gedanke, daß die Idee des Göttlichen mit unsern Größenbegriffen nicht gemessen werden kann, gegen die Stoiker gut ausgeführt.

Gott kann kein lebendes Wesen, kein ζῶον, kein Thier sein, denn dann müßte er empfinden, folglich veränderlich und vergänglich sein. Dies widerspricht aber der Vorstellung von Gott.

Gott ist weder endlich noch unendlich. Das beseelte ist nemlich mehr als das unbeseelte, aber das unendliche

*) Cicero acad. quaest. l. 2. c. 45.

Digitized by Google

kann weder beweglich noch beseelt sein. Denn Bewegung forderte, daß es von einem Ort an den andern überginge, und beseelt kann es nicht sein, denn die Seele soll den Körper von der Mitte nach den Enden durchdringen, aber das unendliche hat weder Mitte noch Enden. Das Göttliche ist also nicht unendlich, aber endlich ist weniger als unendlich, folglich ist es auch nicht endlich; ein drittes giebt es nicht, also ist das Göttliche gar nicht.

Das Göttliche kann weder Körper noch unkörperlich sein, denn alles körperliche ist veränderlich also vergänglich, das unkörperliche ist aber nach den Stoikern nur das Leere, also ohne Seele, Empfindung und Wirksamkeit. Beides widerspräche dem Göttlichen, das Göttliche ist nicht.

Ferner wird ausführlich dargestellt, wie das Göttliche weder mit noch ohne Tugend bestehen könne. Keine menschliche Tugend sind wir nemlich im Stande dem Göttlichen, dem höchsten Wesen beizulegen, aber ohne Tugend wäre das Göttliche kakodämonisch und ohne Seligkeit.

Endlich die Stoiker fügten sich den Mythen der Volksreligion, so wird denn noch das unpassende gerügt, diese mythologischen Gestalten oder die Theile der Natur göttlich zu nennen.

Auch von ethischen Lehren werden von ihm nur einige Gegenreden gegen die Stoiker erwähnt, und am meisten erscheint er als Nachahmer der Sophisten in jenen zwei Prunkreden, die er in Rom den einen Tag für, den andern gegen die Gerechtigkeit hielt. Lactantius *) hat uns einige Theile davon aufbehalten, aus denen die Oberflächlichkeit von Karneades Polemik erhellt. Die Darstellung ist mit Platon im ersten Buche vom Staate gar

*) divinar. institut. l. 5. c. 16.

Digitized by Google

nicht zu vergleichen. Er spielt nur mit der Betrachtung, daß Weisheit und Gerechtigkeit oft einander widersprechen, indem er, nur den eigenen Vortheil zu suchen, für weise erklärt. So findet er das positive Recht im Staate weise, aber ungerecht, und das natürliche Recht gerecht zwar, aber unweise.

Unser Naturrecht hat aus dieser Rede das berühmte Brett geerbt, an dem zwei Schiffbrüchige verunglücken, jeder von beiden mag nun getrieben von der Weisheit der Selbsterhaltung den andern davon zu stoßen versuchen, oder nach der Gerechtigkeit der allgemeinen Menschenliebe dem andern freiwillig weichen.

§. 104.

Karneades hatte diesen nur polemisch gegen die Stoiker gerichteten Skepticismus am vollständigsten ausgebildet und am beredtesten verfochten. Aber eben damit mußte er in seiner nur polemischen Bedeutsamkeit bald sein Interesse verlieren; welches noch mehr dadurch herbeigeführt wurde, daß ohnehin der Streit gegen die Stoiker seine Schärfe verlor, indem die stoischen Lehrer dieser Zeit, wie Panaitios und Poseidonios, nicht mehr bei den Dogmen des Zenon stehen blieben, sondern sich freier aneigneten, auch was andere gelehrt hatten. So verlor sich die eigenthümliche Richtung im Philosophiren der jüngeren Akademie mit Philon und Antiochos, von denen wir vorzüglich durch Cicero wissen, welcher ihnen in seinen akademischen Quästionen oft folgt.

Der Nachfolger des Kleitomachos Philon aus Larissa in Thessalien, welcher im Jahr 87 vor Christo während des ersten Krieges der Römer gegen Mithridates nach Rom floh und Lehrer des Cicero wurde, gab der akademischen Lehre eine entschieden dogmatische Wendung.

Digitized by Google

Er wandte nemlich die Behauptung der Akatalepsie nur gegen Zenon, so wie ihn Sextus *) sagen läßt, nach dem Kriterium der Stoiker, das heißt nach der φαντασίᾳ καταληπτικῇ seien die Dinge unerkennbar, ihrer Natur nach aber seien sie erkennbar. So scheint er also die ἐποχὴ gar nicht mehr gefordert und in der praktischen Philosophie eine einfache populäre Lehre gegeben zu haben **). Indessen behielt er den Namen des Skeptiker bei, indem er nachzuweisen suchte, daß Platon und die Akademie von Anfang an Skeptiker gewesen seien, und daß in der Akademie immer dieselbe Methode beibehalten worden sei. Dies konnte er schwer genau vertheidigen, doch hatte er schon das Wort des Arkesilaos für sich.

Eben diese Lehre entzweite ihn mit seinem Schüler Antiochos von Askalon, welcher sich zwar immer noch einen Akademiker nannte, aber sich später in Lehre und Schriften ganz den Stoikern zuwendete. Antiochos bestritt nemlich dem Philon, daß alle Akademiker Skeptiker gewesen seien, und konnte das in seiner Weise leicht ausführen, da doch nur Karneades die Skepsis auf die praktische Philosophie ausgedehnt hatte. Auf der andern Seite nahm er nur die Originalität der stoischen Lehre in Anspruch, indem er behauptete, ihre Dogmen gehörten schon dem Platon ***), und für den damaligen Stand der jüngeren stoischen Lehre hatte er großentheils recht.

Eigene Lehren des Philon sind gar nicht anzuführen, außer wenn ihm etwa, wie Tennemann meint, die Rede bei Cicero acad. quaest. l. 2. c. 28. gehört,

*) Pyrrh. hypotyp. l. 1, 235.

**) Stobaeus ecl. eth. II. p. 38, 42.

***) Sextus pyrrh. hypotyp. l. 1, 235.

Digitized by Google

in welcher so scharf geltend gemacht wird, daß die Logik (Dialektik) für sich keine Wahrheiten gebe, sondern nur in gehaltlosen Formen die Identität und den Widerspruch beurtheilen lasse.

Von Antiochos hingegen giebt uns Cicero *) eine sehr wichtige eigenthümliche Vertheidigung des Dogmatismus gegen den Skepticismus. Vieles ist darin freilich nur unbestimmter populär ausgeführt, aber die Grundgedanken sind klar, fest und zum Theil in dieser Anwendung neu. Gut macht er für die φαντασία καταληπτική geltend, daß wenn die Skeptiker Sinnentäuschung und Sinnenbetrug dagegen anführen, damit doch nur ungewöhnliche, seltene Fälle genannt wären, während die gewöhnliche klare Anschauung durch gesunde Sinne fest und sicher bleibe.

Ferner wiederholt er den Satz des Antipater gut in der Weise: was der Weise behauptet, muß er mit Sicherheit begriffen und erkannt haben, sollte er also behaupten, es lasse sich nichts erkennen, so müsse er doch wenigstens dieses erkannt haben.

Sodann sagt er richtig gegen die Wahrscheinlichkeit der Skeptiker, wie kann man wahrscheinliches für sich allein bestimmen, wenn man nicht erst eine Regel hat, nach der sich wahr und falsch sicher unterscheiden lassen? Endlich am lebendigsten und kräftigsten hebt er hervor, daß die überwältigende Kraft der sittlichen Ueberzeugungen, welche die Pflicht über jede Gewalt des Vergnügens und Schmerzes gebieten läßt, unmöglich durch unsichere Wahrscheinlichkeit begründet sein könne, sondern nur durch unumstößliche, nothwendige Wahrheit bestehen könne.

*) acad. quaest. l. 2. c. 7 seq.

Digitized by Google

So fordert Antiochos richtig in dem Dogmatismus jene unmittelbare nothwendige in der Vernunft gegründete Wahrheit. Da er aber nicht in Untersuchung zu nehmen verstand, wie diese dann in der Vernunft begründet sei und bestehen könne, so war damit der Skepticismus doch nicht schlechthin abgewiesen, sondern er konnte immer dagegen sagen: weder durch die Empfindung noch durch das Denken ist eine solche Wahrheit zu begründen. Daher werden wir auch in der Geschichte der Philosophie so weiter geführt, daß eine jüngere Lehre den Skepticismus gar nicht beachtet, sondern nur den Thatbestand der höheren Wahrheit unmittelbar annimmt.

Außer diesem giebt uns Cicero *) noch einen Entwurf der Ethik des Antiochos. Er folgt hier der Grundlage nach ganz dem Chrysippos. Er führt nemlich alles auf den Trieb der Selbsterhaltung und somit auf das Princip seiner Natur gemäß zu leben zurück. Aber die Natur des Menschen ist die vernünftige, daher fordert der menschliche Trieb der Selbsterhaltung zuhöchst die Vollkommenheiten der Vernunft in den Tugenden und vorzüglich in den Tugenden des Willens. Die Forderung, der Natur gemäß zu leben, ist also eine Forderung, nach der vollkommenen und selbstständigen Natur des Menschen zu leben **). So erkennt er die Zusammenstimmung aller Tugenden zum sittlichen Leben und den eigenen innern Werth des sittlich guten an.

Die Ausführung der Lehre vom sittlich guten giebt er

*) de finibus l. 5.

**) l. l. c. 9. Ex quo intelligi debet, homini id esse in bonis ultimum, secundum naturam vivere; quod ita interpretamur, vivere ex hominis natura undique perfecta et nihil requirente.

Digitized by Google

aber mehr nach Aristoteles. Nicht nur die Tugend erkennt er als das Gute, sondern dieses honestum besteht aus der Tugend und den tugendhaften Handlungen, in dem ganzen mit der Tugend übereinstimmenden Leben. Die Tugend genügt mit ihrem inneren Werthe zur Eudaimonie, aber die vollendete Eudaimonie (vita beatissima) fordert für den Menschen in Verbindung mit der Tugend noch jene anderen Güter, welche unsere körperliche Natur erheischt. Haben diese gleich einen viel geringeren Werth als die Tugenden, so gehören sie doch mit zu dem Ganzen des unserer Natur gemäßen *).

Antiochos giebt eine gemeinverständliche Lehre, die nichts neues enthält, aber doch einiges stoische nach Aristoteles verbessert.

3. Aineſidemos und die Empiriker.

§. 105.

Als so eben der Skepticismus der Akademie erloschen war, suchte der Kretenser Aineſidemos aus Gnossus (*Αἰνεσίδημος Κνώσιος*) zur Zeit des Cicero oder etwas später die pyrrhonische Lehre zu erneuern. Wir wissen von seinem Leben nichts weiter, als daß er wahrscheinlich als Arzt in Alexandria lebte. Diogenes Laertes **) bringt ihn der Ueberlieferung nach mit Pyrrhon und Timon in Verbindung, er wurde aber der Stifter einer skeptischen Schule von Aerzten, welche die Empiriker genannt worden sind. Unter diesen sind für die Lehre nur drei zu nennen, nemlich neben Aineſidemos noch Agrippa und Sextus Empiricus. Von Agrip-

*) l. l. c. 24.

**) l. 9. in fine.

Digitized by Google

pa sehen wir nur, daß er jünger als Aineſidemos war und die Lehre von den τρόποις τῆς ἐποχῆς so änderte, wie nachher anzugeben ist. Sextos ist uns der wichtigſte unter diesen, weil er dieser Lehre die Vollendung gab und seine Schriften uns erhalten sind. Er wird nach dieſer ärztlichen Schule Empeirikos genannt, wiewohl er*) sich selbst gegen die Empeiriker für die ärztliche Schule der Methodiker als der wahrhaft skeptischen Aerzte erklärt. Seine Schriften sind gut griechisch geschrieben, klar gedacht und zeugen von großer Gelehrsamkeit. So sind sie uns in der Geschichte der Philoſophie von Anfang an als wichtig erschienen. Seine Sprache zeigt, daß er wohl ein Grieche war, und seine Schriften geben ihn an vielen Stellen als Arzt zu erkennen. Nach seinen Citaten, und da Diogenes Laertes ihn schon erwähnt, muß er am Ende des zweiten und zu Anfang des dritten Jahrhunderts unſrer Zeitrechnung gelebt haben.

Die Lehren dieſes Skepticismus der Empiriker müſſen wir nach Sextos darstellen, deſſen ganzes Syſtem wir noch beſitzen. Wie viel davon ihm aber eigen sei, iſt schwerer zu beſtimmen, jedenfalls gehört der größte Theil der Grundlagen dem Aineſidemos.

Aineſidemos hat mehreres geschrieben, worunter vorzüglich acht Bücher πυῤῥωνείων λόγων, wovon uns Photius die Inhaltsanzeige erhalten hat. Im ersten Buch unterschied er die Pyrrhonier von den Akademikern und stellte die allgemeinen Regeln des Pyrrhonismus auf. In den folgenden Büchern wird dann nach den beſondern Fragen die Lehre von der Unerkennbarkeit der Dinge ausgeführt, im zweiten Buch in Beziehung auf Wahrheit, Urſach, Wirkung, Eigenſchaft, Bewegung,

*) pyrrh. hypotyp. l. 1. in fine.

Digitized by Google

Entstehen und Vergehen, im dritten in Beziehung auf Bewegung und Empfindung, im vierten gegen die Lehre von den Zeichen, im fünften genauer gegen den Begriff von Ursache und Wirkung, im sechsten gegen die Vorstellungen vom Guten und Bösen, im siebenten gegen die von den Tugenden, im achten gegen die vom höchsten Gut. Vergleichen wir damit des Sextos Hypotypposen, so finden wir sie ganz nach diesem gearbeitet. Des Sextos erstes Buch entspricht hier dem ersten, das zweite dem zweiten, in des Sextos dritten Buche sind aber anfangs die physischen Lehren, wie hier Buch drei bis fünf, und dann die praktischen, wie hier Buch sechs bis acht besprochen.

Aus dem, was Photius weiter vom ersten Buche erwähnt, sieht man, daß Aineſidemos sich vorzüglich bemühte, den Skepticismus ganz allgemein zu machen. Er sagt: im allgemeinen entscheidet der Pyrrhonier nichts, auch das nicht, daß er nichts entscheide, sondern er drückt sich nur so aus, weil er sich nicht anders aussprechen kann *).

Er sucht also einen Ausdruck für die vollkommenste ἐποχή, muß aber eben zugestehen, daß dieser sich nicht entsprechend geben lasse (so wie wir es nach der Einwendung des Antipater fanden). Gegen diese seine Forderung nennt er dann die Akademiker Dogmatiker vorzüglich wohl, weil ihre εὐλογιστία oder πιθανότης doch wieder bestimmte Behauptungen zuließ und dann entschiedener die jüngsten Akademiker, wie Philon, der ja selbst seine Skepsis nur polemisch gegen die φαντασία καταληπτική der Stoiker stellte. Wie aber Aineſidemos eigentlich seine

*) καθόλου γὰρ οὐδὲν ὁ Πυῤῥώνειος ὁρίζει, ἀλλ' οὐδὲ αὐτὸ τοῦτο, ὅτι οὐδὲν διορίζεται· ἀλλ' οὐκ ἔχοντες, φασὶν, ὅπως τὸ νοούμενον ἐκλαλήσωμεν, οὕτω φράζομεν.

Digitized by Google

seine Lehre weiter geordnet und ausgeführt habe, scheint mir, im Unterschiede von der Lehre des Sextos nicht mehr ersichtlich. Dabei bleibt vorzüglich unklar, in welches Verhältniß er seine Lehre gegen die des Herakleitos gestellt habe. Sextos*) widerlegt einmal seine Aeußerung, daß der Pyrrhonismus der Weg zur Lehre des Herakleitos sei, denn wenn Aineſidemos dies darauf gründe, daß Herakleitos behauptete, an jedem Dinge sei entgegengesetztes, der Pyrrhoniker aber, an jedem Dinge erscheine entgegengesetztes, so sei dies letztere eine so allgemein zugestandene Behauptung, daß sie eben so gut auch Vorbereitung zu jeder andern Lehre als zu der des Herakleitos genannt werden könne. Daß aber Aineſidemos damit habe sagen wollen, Herakleitos Lehre sei eine höhere, zu welcher in der That der Pyrrhonismus führen solle, ist höchst unwahrscheinlich, obgleich man nach einigen beiläufigen Erwähnungen bei Sextos**) sieht, daß Aineſidemos zuweilen dem Herakleitos folgte. Denn diese Erwähnungen sind zu abgerissen und wenig bedeutsam, um so viel daraus folgern zu lassen. Nemlich: Aineſidemos sagt wie Herakleitos, der Verstand sei außer dem Körper; Aineſidemos sagt wie Herakleitos, was allen erscheine sei wahr, was einem in eigener Weise sei falsch, so daß ἀληθὲς gleichsam μὴ λῆθον das unverborgene bedeute; Aineſidemos sagt wie Herakleitos, der Theil sei etwas anderes und dasselbe (ἕτερον καὶ ταὐτὸν) als das Ganze; Aineſidemos sagt wie Herakleitos, die

*) pyrrh. hypotyp. l. 1, 210.

**) adv. logicos l. 1, 349. l. 2, 8. adv. phys. l. 1, 337. l. 2, 216.

Digitized by Google

Zeit ist Körper, denn sie ist von dem Seienden und dem ersten Körper nicht verschieden.

Aus alle dem ist nichts zu machen. Das aber ist sicher, daß Ainesidemos *) die zehn τόπους oder τρόπους τῆς ἐποχῆς aufgestellt hat und damit wohl entschieden, daß seine ganze Lehre Skepsis war.

§. 106.

Die Darstellung des Skepticismus der Empiriker selbst können wir nur vom Standpunkte des Sextos aus geben. Die Lehre des Sextos hat alle Vorzüge und alle Fehler des Skepticismus. Skeptische Rede lebt nur im Widersprechen, sie hat in der That keine einheimischen, sondern nur polemische Interessen. So läßt die Skepsis gegen einseitige dogmatische Interessen den Blick freier, der Scharfsinn des Skeptikers sieht oft weit über seine Zeit hinaus, weiß aber davon wenig Gebrauch zu machen. Und deswegen verliert er sich dann so leicht in die Oberflächlichkeit und Weitschweifigkeit der Streitsucht.

Sextos hat für die theoretische Lehre die Stellung seiner Skepsis sehr gut genommen. Seine ganz strenge ἐποχὴ bezieht er nemlich nur darauf, wie die Dinge an sich sind, aber nicht darauf, wie sie uns erscheinen, und dann giebt er überhaupt der Skepsis die Wendung, daß sie aller Künstlichkeit der theoretischen Wissenschaften widerstreite, aber nicht dem gesunden Menschenverstand oder dem natürlichen Urtheil im Leben. Für das thätige Leben nemlich komme es nicht darauf an, wie die Dinge sind, wenn wir nur wissen, wie sie uns erscheinen. Für die praktische Philosophie ziert er sich aber eigentlich nur, wie die früheren,

*) Sextus adv. log. l. 1. 345. Aristokles bei Eusebios praep. evangel. XIV. c. 18.

Digitized by Google

mit der Gemüthsruhe, welche bei vollständigem Zurückhalten des Urtheils noch am nächsten erreicht werden könne; in der Gegenwehr gegen die Ethiker bleibe ihm hingegen nur eine sehr unbedeutende Lehre vom Guten für seinen gesunden Menschenverstand.

Diese Lehre des Sextos ist uns vollständig erhalten worden. Er *) theilt die skeptische Philosophie in die allgemeine und die besondere, deren erste die Regeln der Skepsis selbst enthält, die andere die besondern Gegenstände der Philosophie nach diesen Regeln beurtheilt. Den allgemeinen Theil hat er in den drei Büchern πυῤῥωνείων ὑποτυπώσεων dargestellt, die gleichsam das System des Skepticismus enthalten, den besonderen Theil aber giebt er in den Büchern πρὸς μαθηματικούς, gegen die Lehrer in den Wissenschaften.

In den ersten zwölf Kapiteln der Hypotyposen ist die eben ausgesprochene Ansicht vom Wesen der Skepsis gerechtfertigt. Sextos sagt: Das Vermögen der Skepsis ist das der Entgegensetzung des Erscheinenden und des Gedachten in jeder Weise, durch welches wir vermöge der gleichen Stärke von jedem der entgegengesetzten Dinge oder Verhältnisse erstens zur Aufschiebung der Behauptung und dann zur unerschütterten Gemüthsruhe gelangen **).

Das Princip der Skepsis ist diese Gleichheit der Gründe und Gegengründe bei jeder Behauptung. Also stellt der Skeptiker keine einzige Behauptung (kein Dogma) auf,

*) πυῤῥων. ὑποτυπ. l. 1, 5.

**) l. l. 8. ἐστὶ δὲ ἡ σκεπτικὴ δύναμις ἀντιθετικὴ φαινομένων τε καὶ νοουμένων καθ' οἱονδήποτε τρόπον· ἀφ' ἧς ἐρχόμεθα διὰ τὴν ἐν τοῖς ἀντικειμένοις πράγμασι καὶ λόγοις ἰσοσθένειαν, πρῶτον μὲν εἰς ἐποχήν, εἶτα μετὰ τοῦτο εἰς ἀταραξίαν.

Digitized by Google

denn wenn er auch ausspricht, was ihm scheine und was er empfindet, so will er doch über die äußeren Gegenstände nichts behaupten. Was den Sinnen erscheint, verwerfen wir nicht. Was eine leidende Anschauung (τὰ κατὰ φαντασίαν παθητικὰ) uns unwillkührlich behaupten läßt, heben wir nicht auf, aber auf die Untersuchung, ob der Gegenstand so beschaffen sei, wie er erscheint, lassen wir uns nicht ein. So erkennt die Skepsis keinen Beurtheilungsgrund (κριτήριον) der Gewißheit an, ob ein Ding sei oder nicht sei, sondern ihr Beurtheilungsgrund betrift nur, wie wir es im gemeinen Leben brauchen, die Beurtheilung unsrer Handlungen, wobei es nur darauf ankommt, wie die Dinge den Sinnen erscheinen, nach jener unwillkührlichen Anschauung, über die niemand in Ungewißheit bleibt. So kommt es ihr auf vier Dinge an, die Belehrung durch die Natur, die Nothwendigkeit der Empfindungen, die Ueberlieferung der Gesetze und Sitten, die Erlernung der Künste. Der Zweck endlich, der dadurch erreicht werden soll, ist die durch das völlige Gleichgewicht des Urtheils über das Sein der Dinge und somit über das Gute und Böse zu erlangende Ataraxie, welche freilich nie völlig in unserer Gewalt ist, aber so doch am vollständigsten erlangt werden kann.

Für die Feststellung dieses Gleichgewichts giebt er nun die zehn τόπους oder τρόπους ἐποχῆς, welche wir oben die des Aenesidemos nannten.

1) Verschieden sind die Beschaffenheiten der Thiere, ihre Empfindungsweisen, also auch ihre Vorstellungen von den Dingen. Welches hat du recht?

2) Das ähnliche betrift die Verschiedenheit der Menschen unter einander, sowohl nach dem Körper als nach dem Geist.

Digitized by Google

3) Und für denselben Menschen, wie oft widersprechen nicht seine verschiedenen Sinne einander.

4) Auch verschiedene Zustände und Veränderungen eines Menschen, wie z. B. Gesundheit und Krankheit, Jugend und Alter, Gemüthsbewegung und Gemüthsruhe verändern die Vorstellung der Menschen von den Dingen.

5) Auch den verschiedenen Verhältnissen der Lage, der Entfernung, überhaupt des räumlichen stellen sich uns die Dinge ganz verschieden dar.

6) Wir erhalten keine Empfindung rein für sich, jede hat eine fremde Zumischung nach Verhältnissen bald zum Menschen, bald zu andern Dingen, so zeigt sich also darin nicht, wie das Ding selbst beschaffen ist.

7) Größe und Zusammensetzung der Dinge läßt sie ganz verschieden oft mit entgegengesetzten Beschaffenheiten erscheinen.

8) Kein Ding erkennen wir für sich nur nach Verschiedenheit (κατὰ διαφοράν), sondern jedes nur nach Verhältnissen zu anderen (πρός τι).

9) Das Gewöhnliche nnd das Seltene wirken auf ganz verschiedene Weise auf unsre Empfindungen und Urtheile.

10) Hier wird die unendliche Mannigfaltigkeit des Widerstreits der Menschen in ihren Ansichten von der Erziehung, in Gesetzen und Sitten, in ihren Vorstellungen vom Guten und Rechten, von Religion und Wahrheit geltend gemacht, wodurch auch alle praktischen Ansichten unsicher werden, sobald wir sie auf die Dinge und nicht nur auf unsere Verhältnisse beziehen wollen.

Scharfsinnig bemerkt Sextos hiezu, daß die achte Regel von der Verhältnißmäßigkeit aller Vorstellungen und ihrer Gegenstände eigentlich alle umfasse, die andern aber von drei Arten sind, indem die ersten vier auf den Urthei-

Digitized by Google

lenden, der siebente und zehnte auch das zu beantheilende, die andern auf beides in Verbindung gehen.

Diese wohl dem Aenesidemos gehörende, zum Theil recht witzig ausgeführte Lehre verdient in der Geschichte der Philosophie besondere Beachtung, da aller Skepticismus immer wieder auf diese Instanzen zurückkommt. Man kann sie oberflächlich nennen, weil sie die Quellen nothwendiger Wahrheiten gar nicht berücksichtigt, aber sie steht doch entscheidend allem empirischen Dogmatismus entgegen, und dieser galt ja damals in allen nicht skeptischen Schulen sowohl bei den Peripatetikern, als den Stoikern und Epikureern. Aber auch im allgemeinen, diese Regeln vernichten die Sicherheit aller sinnlichen Vorstellungen von den Beschaffenheiten des Wirklichen. Habe ich nun keine wirklichen Dinge, so helfen mir auch die nothwendigen Gesetze nichts, daher sind die wahren Widerlegungsgründe dieser Lehre einzig in der Lehre vom Gemeinsinn oder von der reinanschaulichen Erkenntniß enthalten, durch welche die objective Gültigkeit, die klare unumstößliche Gewißheit und die menschliche Allgemeingültigkeit der Erkenntniß der Dinge in der Welt der Bewegungen festgestellt wird, versteht sich auf eine ganz genügende Weise nur für den, der den Unterschied der endlichen und ewigen Wahrheit einsehen lernte. Der Grundfehler der Lehre besteht darin, daß die mathematische Erkenntniß darin gar nicht beachtet ist.

Sextos geht von diesem weiter darauf, wie Agrippa diese Regeln änderte und ihrer nur fünf aufstellte. Diese sind nach einer logischen Disposition geordnet. Man soll nemlich das Urtheil unentschieden lassen

1) wegen des Widerspruchs der Meinungen,

2) wegen der Zurückschiebung des Beweises ins unendliche,

Digitized by Google

3) wegen des Verhältnißmäßigen alles Vorstellens,

4) weil man von keiner ungegründeten Voraussetzung ausgehen darf,

5) weil man keinen Cirkel im Beweise (τὸν διάλληλον) begehen darf.

Hier enthalten die erste und dritte Formel die vorigen zehn und machen geltend, daß man keine unmittelbar gewisse Behauptung finde. Also müßten die Behauptungen bewiesen werden, aber dies führt entweder ins unendliche, womit nichts gewonnen ist, oder auf erste unbegründete Voraussetzungen, die nach der ersten und dritten Regel unzulässig sind, oder auf den gegenseitigen Beweis des einen durch das andere, womit wieder nichts ausgerichtet ist.

Endlich bringt Sextos das Ganze nur auf die zwei Formen: eine Behauptung muß entweder um ihrer selbst willen oder durch andere gelten. Haben wir nun keine Behauptungen, die um ihrer selbst willen gelten, so können wir auch keine ableiten. Aber die unmittelbare Gültigkeit kann nach dem vorigen nicht zugelassen werden.

Nachdem er nun die einzelnen Stichworte τῆς ἐποχῆς genauer erläutert hat, sucht er im ersten Buche noch zu zeigen, daß weder Herakleitos, noch Demokritos, noch die Kyrenaiker, noch Protagoras, Xenophanes, Platon Skeptiker gewesen seien, und führt endlich dies auch gegen alle Akademiker aus. Leichter bei den ersten Allen, von denen er bestimmte Dogmen nachweisen kann, weniger scharf aber gegen Arkesilaos und Karneades, denn die subjective Wahrscheinlichkeit dieser Akademiker ist der Sache nach von des Sextos Urtheil für das gemeine Leben gemäß dem, wie uns die Dinge erscheinen, nicht wesentlich verschieden.

Digitized by Google

Das ganze Werk ist eine skeptische Lehre. Im zweiten und dritten Buch der Hypotypoſen giebt er dann die Uebersicht der Polemik gegen die Dogmatiker hinzu nach der in den dogmatischen Schulen gewöhnlichen Eintheilung der Philoſophie in Dialektik, Physik und Ethik. Das zweite Buch spricht gegen die Dialektik, die erste Hälfte des dritten gegen die Physik, die andere gegen die Ethik, so daß hier im Abriß gesagt wird, was er in den besondern Büchern gegen die Logiker, Physiker und Ethiker weiter ausführt.

Sein zweites großes Werk πρὸς μαθηματικούς zerfällt nämlich in die zwei Theile gegen die Lehrer der freien Künste und gegen die Philoſophen. Im ersten Theil spricht er gegen die Grammatiker, Redner, Geometer, Arithmetiker, Muſiker und Astrologen, im andern gegen die Logiker, Physiker und Ethiker. Die ersten Ausführungen gegen die freien Künste sind mit sehr verschiedenem Glück des Witzes und Scharfsinns entworfen, sehr deutlich spiegelt sich aber darin der Geist seiner eigentlich nur gegen alle wissenschaftliche Künstlichkeit gerichteten, nur für das gesunde Urtheil im gemeinen Leben sprechenden Ironie. So läßt er den Grammatikern gern hohe Bedeutsamkeit der Künste des Schreibens und Leſens gelten, und greift nur die gelehrte Auslegung und Kritik an, so läßt er die Sternkunde und die Vorhersage der Witterung aus ihr gelten, und verwirft nur die Deutung der Schicksale im Menschenleben aus den Sternen. Doch dieses geht unsre philoſophischen Interessen weniger an, hingegen das Buch gegen die Geometrie ist auch philoſophisch bedeutsam. Wenn gleich mit oberflächlicher Weitschweifigkeit hat er hier doch richtig ausgeführt, daß die Geometrie von unbegründeten Voraussetzungen ausgeht und daß unsre Vorstellungen von Wesen und Wirklichkeit mit der Leerheit und Stetigkeit des

Digitized by Google

Raimus in Widerstreit stehen. Der Skeptiker weiß mit leider mit der Sache nichts anzufangen, weil seine Einwendungen ihn zu keiner Untersuchung der Gründe der Schwierigkeiten führen. Ueber das hier gesagte können wir uns aber auch nur durch die Kantische Lehre von der reinen Anschauung gründlich verständigen, denn hier ist von Kant zuerst klar gezeigt, woher die reine Mathematik ihre ersten Voraussetzungen nimmt und wie diese in der menschlichen Erkenntniß mit der Leerheit und Sterigkeit ihrer Formen nothwendig gelten. Manchen Früheren hätte Sextos hier den Gedanken wecken können.

Doch weit wichtiger sind seine Werke gegen die Philosophen. Hier hat er erstens gegen die Logiker im ersten Buche jene für die Geschichte der Philosophie so wichtige und gelehrte Darstellung gegeben, in der er erstens durch den Widerspruch unter den Meinungen der früheren Denker und dann im allgemeinen nach Lage der Sache selbst zeigt, daß es kein objectives Kriterium der Wahrheit oder Falschheit geben könne, indem weder die Befähigung des Menschen dafür (κριτήριον ὑφ' οὗ), noch ein Hülfsmittel, um dazu zu gelangen (κρ. δι' οὗ), weder in den Sinnen noch im Verstande, noch eine Vorstellungsart, die sich dafür eignete (κρ. καθ' ὅ) nachgewiesen werden könne. Die allgemeine Ausführung steht hier meist den Stoikern entgegen, und die Gründe bleiben zuletzt die der Akademiker. Nachher giebt er aber sowohl in den Hypotypoſen als im zweiten Buch gegen die Logiker eine eigenthümlichere Polemik gegen die dialektischen Hülfsmittel selbst hinzu. Er verwirft den Gebrauch aller dieser Hülfsmittel der Schlüsse, Beweise, Begriffserklärungen und Eintheilungen, und so viel Weitschweifigkeit und unnöthige Spitzfindigkeit auch mit unterläuft, so hat er doch die Leerheit der logischen Formen für sich, sowohl gegen die Stoiker als

Digitized by Google

gegen den logischen Dogmatismus des Aristoteles, sehr siegreich geltend gemacht.

Am weitläuftigsten spricht er gegen die hypothetische Logik der Stoiker, und diese haben ihm freilich das Spiel allzu leicht gemacht durch ihre unbeholfene Theorie des hypothetischen Urtheils. Sie machen die Gültigkeit des hypothetischen Urtheils von der Wahrheit oder Falschheit seines Nachsatzes abhängig, und ihr ganzer Schluß soll doch nur dazu helfen, daß im Vordersatz ein Bekanntes (προδηλον) Zeichen (σημειον) eines Unbekannten (ἄδηλον) im Nachsatz werde, welches Unbekannte dadurch erkannt werden soll. Diese beiden Forderungen aber widersprechen einander, denn muß ich erst wissen, ob b wahr oder falsch ist, um zu entscheiden, ob das hypothetische Urtheil, „wenn a ist, so ist b", gelte oder nicht, so kann ich nicht aus diesem erst auf b schließen.

In den Hypotyposen spricht er aber auch eben so richtig in Beziehung auf Schluß, Beweis und Definition gegen den logischen Dogmatismus des Aristoteles ab. Er macht nemlich erstens geltend, daß im Schlußsatz nichts gedacht werde, was nicht in den Prämissen schon enthalten ist und eben so in der Definition nichts, was nicht im Definirten gedacht wird. Sehen wir also mit Aristoteles die Grundsätze des Widerspruchs und des ausgeschlossenen dritten als die Principien an, aus denen die Wissenschaft entwickelt werden soll, so kommen wir damit nicht aus der Stelle. Alles beruht vielmehr auf der Frage, woher die Voraussetzungen ihre Wahrheit erhalten, dies ist aber bei Aristoteles nur auf die Induction, bei den Stoikern auf die φαντασια καταληπτικη zurückgewiesen, und dagegen steht ganz scharf die zweite Einwendung des Sextos. Nemlich sowohl nach Aristoteles als nach den Stoikern gilt eine allgemeine Behauptung nur durch die Wahr-

Digitized by Google

heit der einzelnen in sich enthaltenen, weil sie nur durch Induction oder φαντασία καταληπτική soll begründet werden können. Nun hebt der Schlußsatz im kategorischen Schluß nur einen besondern Fall aus der allgemeinen Wahrheit des Obersatzes heraus und müßte also schon als wahr anerkannt sein, um den Obersatz mit zu begründen.

So steht hier die wichtige Lehre von der Leerheit der Denkformen für sich selbst schon ganz entwickelt da, aber sie bekommt wenig Einfluß auf die Geschichte der Philosophie, eben weil sie nur polemisch ausgeführt ist und der philosophische Geist der damaligen Zeit sich lieber unmittelbar gleichsam gewaltsam in den Besitz der hier ignorirten höheren Wahrheiten der Vernunft setzte. Der Skepticismus der Empiriker ist durch seine Tropen gegen den sinnesanschaulichen Ursprung sicherer Erkenntnisse und durch diese dialektische Skepsis allen empirischen Schulen Peripatetikern, Stoikern, Epikureern überlegen, weil alle diese zugeben, daß die gedachte Erkenntniß nur aus der sinnesanschaulichen hervorgehe. Nur des Platon Lehre von der höheren göttlichen Wahrheit des nothwendigen und unveränderlichen war dadurch nicht getroffen. So wurde die neue Lehre Neoplatonismus.

Die Bücher gegen die Physiker konnten dem Gegner kein so allgemeines Resultat geben. Er behandelt nur die allgemeinsten Lehren. Im ersten Buch spricht er gegen die thätigen und leidenden Anfänge (ἀρχαὶ δραστήριοι καὶ ὑλικαί), daher von den Göttern, von Ursach und Wirkung, Theil und Ganzem, dann vom Körper, im andern von den mathematischen Grundvorstellungen, Raum, Veränderung, Zeit, Zahl, Entstehen und Vergehen. In der Ausführung ist hier die Zusammenstellung widerstreitender früherer Meinungen das beste, die eigne Gegenrede hat ermü-

Digitized by Google

dend immer dieselbe Form und giebt keine ins Große gehende neue Ansicht.

Das Buch gegen die Ethiker befriedigt am wenigsten und ist auch mit dem wenigsten Interesse bearbeitet. Er hat nemlich für seinen Skepticismus keinen praktisch philosophischen Gedanken, als den, daß die vollständige ἐποχή dem Menschen allein so viel möglich die Gemüthsruhe sichere und will nun hier, wie sonst, alle sichere Belehrung zur Erhaltung der Eudaimonia ableugnen, weil es keine ursprüngliche Bestimmung des Guten und Bösen (kein φύσει ἀγαθὸν und κακὸν) gebe, aber neben dem wäre ihm hier doch für sein Urtheil des gemeinen Lebens über die Gesetze und Sitten und die Erlernung der Künste viel zu sagen geblieben, worauf er sich nicht einläßt.

Dieser Skepticismus der Empiriker enthält die letzte Kritik aller Bemühungen der älteren griechischen Schulen und schließt so, wie wenig er gleich von anderen beachtet worden ist, diese ganzen Bemühungen verwerfend ab. Neben den empirischen Schulen, deren Selbstständigkeit er vernichtet, steht nur die platonische Lehre. Aber von der dialektischen Seite vertheidigt diese bei Platon selbst ihre nothwendige Wahrheit des unwandelbaren doch auch nur durch Berufung auf die eignen Hülfsmittel des denkenden Verstandes in der Ideenlehre, und so wird sie ebenfalls durch diesen Skepticismus entwaffnet, indem er die Leerheit der bloßen Denkformen richtig nachweist.

Digitized by Google

Berichtigungen.

S. 106. *) Arist. phys. l. 2. c. 13. lies *) Arist. de Coelo. l. 2. c. 13.

S. 143. Z. 3. u. 4. v. o. Hypparchos lies Hipparchos.

Digitized by Google

Halle,
gedruckt in der Buchdruckerei des Waisenhauses.

506/20R

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

JUN

Digitized by Google